

**Макаров Дмитрий Игоревич**

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ПАЛАМИТСКОМ ИСИХАЗМЕ: ИСТОРИКО-  
ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

09.00.03 – история философии

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Екатеринбург  
2006

Работа выполнена на кафедре истории философии Уральского государственного университета им. А.М. Горького

Официальные оппоненты: член-корреспондент РАН,  
профессор **И.П. Медведев**;  
доктор философских наук,  
профессор **А.В. Медведев**;  
доктор философских наук,  
профессор **В.Ш. Сабиров**

Ведущая организация: **Московский государственный  
областной университет**

Защита состоится «\_21\_» \_сентября\_ 2006 г. в 15 часов на заседании диссертационного совета Д.212.286.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Уральском государственном университете им. А.М. Горького (620083 г. Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51, комн. 248).

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А.М. Горького.

Автореферат разослан «\_21\_» \_июля\_ 2006 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
доктор философских наук,  
профессор

В. В. Ким

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### **Актуальность исследования.**

В современном мире наблюдается во многом парадоксальная ситуация: несмотря на существование огромного количества философских направлений и школ мысли, остро ощущается ситуация глобального антропологического кризиса. Существующие деконструктивистские и постструктуралистские (вкуче с психоаналитическими) теории не вносят должной ясности в вопрос о самоопределении человека в современную эпоху, о смысле существования и уникальности личности и ее предназначения. Ощущается дефицит цельной философии, которая помогла бы человеку сказать новое слово о себе, исцелиться от пессимизма, апатии и неуверенности, чтобы должным образом войти в новое тысячелетие. Одной из причин такого положения дел является подмечаемая многими в историко-философском сообществе исчерпанность традиционных для философии последних трех столетий источников философского дискурса.

В свою очередь, думается, мировоззренческий потенциал осмысления человека, его места и роли в мире во многом оказался исчерпанным потому, что новейшая философия все решительнее отворачивается не только от некогда питавшей ее религиозной подосновы (достаточно очевидной в случае Декарта, Гегеля или славянофилов), но и от самой идеи Бога. Нередко это делается во имя идей персонализма, представления о свободном саморазвитии и самореализации личности, «нового гуманизма» и т.п. Место учений о Боге и Богочеловечестве занимают самые разные концепты: процесс, субстанция, Природа, текст и т.д. Все это ведет к фрагментации не только знания о человеке, но и понимания самого феномена человеческого. Поставленными под вопрос оказываются не только предельные метафизические основания человеческого бытия, «но и сама возможность их существования»<sup>1</sup>. Между тем, как представляется, без учения о Богочеловечестве как живой и непосредственной связи с конкретным и личностным Абсолютом непроясненным остается и масштаб творческих устремлений, переживаний, ценностных замыслов и свершений самого человека, которого в последнее время все чаще представляют лишь с его земной, натуралистической стороны.

Именно поэтому актуально ныне рассмотреть учения византийских философов XIV – XV вв. – времени, когда теоцентрический, христианский вариант гуманизма нашел свое наиболее полное воплощение. Эти учения сохранили непосредственную связь с духовно-религиозным опытом, представляя собой концептуализацию этого опыта на языке понятийного мышления. Все они сформировались в лоне православной традиции исихастской мысли о человеке, которая находится в центре внимания современной истории религии, а также византиноведения и сравнительной медиевистики. Положение о глубокой и органичной связи культуры (включая философскую мысль) и религии давно уже стало классикой самых разных школ современной философии и культурологии: учений о. Павла Флоренского, О. Шпенглера, Т.С. Элиота, представителей культурной антропологии и т.д. В то же время философская рефлексия по поводу

---

<sup>1</sup> Бакеева Е.В. Понимание как воссоздание смысла бытия: апофатический путь. Автореферат диссертации... доктора философских наук. Екатеринбург, 2005. С. 3.

тем и проблем исихастского учения о человеке значительно отстает от общемедиевистической.

Одной из важнейших задач современной историко-философской науки является описание структур исихастского сознания и – что особенно важно – рассмотрение выраженной в исихастских текстах антропологии, важность которой для преодоления антропологического кризиса наших дней несомненна. Несмотря на возрастающее количество современной научной, научно-популярной, философской литературы, данная тема еще не раскрыта во всей полноте своих внутренних взаимосвязей, а нюансы антропологического учения отдельных авторов-исихастов не проанализированы с той степенью глубины и детальности, каковой они заслуживали бы.

### **Степень разработанности проблемы.**

Антропология поздневизантийского исихазма привлекает к себе пристальное внимание с конца XVIII в. – времени появления греческого «Добротолубия». Однако лишь во второй половине XIX – начале XX вв. появляются первые историко-философские труды, посвященные анализу воззрений Григория Паламы (М. Стрельбицкий, К.Ф. Радченко, Г. Папамихаил, И.И. Соколов). Временем до Первой мировой войны можно датировать первый этап в изучении паламитской антропологии историко-философской наукой. К этому же этапу примыкают и первые опыты ознакомления с наследием Паламы в отечественной философии Серебряного века (о. Павел Флоренский, прот. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии», Б.П. Вышеславцев в «Этике преображенного Эроса»). Неадекватность истолкования наследия Паламы Булгаковым как одного из предшественников софиологии вызвала мощный отпор со стороны прот. Георгия Флоровского, который выдвинул программу «неопатристического синтеза», т.е. возврата в опыте мышления «назад к отцам Церкви», и особенно его ученика прот. Иоанна Мейендорфа, сыгравшего решающую роль в ознакомлении мировой философской и гуманитарной общественности с учением Паламы уже на последующих этапах.

Второй этап изучения взглядов Паламы и Геннадия Схолария (о Феофане Никейском скажем особо) также поддается достаточно точной датировке – около 1914 – 1959/1960 гг. Он отмечен разногласиями представителей конфессиональных школ и – прежде всего – католическим неприятием паламизма с позиций схоластики строго томистского образца (М. Жюжи, Ж. Буа и др.). Однако в среде католических мыслителей постепенно назревала переоценка паламизма (сам этот термин западного, полемического происхождения) как одного из учений о достижении Богочеловечества. И. Осэр показал значимость учений поздневизантийского исихазма как адекватного отражения основной христианской мистерии жизни с Богом и ее словесно-понятийного выражения («Исихазм. Исследование о духовности» и др.). Э. фон Иванка в книге «Plato Christianus» продемонстрировал, что исихазм поддается прочтению в рамках европейской истории философии. Иванка различает между собой собственно исихазм (как один из методов аскетики, школу умного делания византийских монахов) и *паламизм* как метафизическое учение о бытии, Боге и человеке, обосновывающее эту практику и содержащее ответ на упреки со стороны антипаламитов. Для всякой метафизики конкретного Абсолюта, полагает Иванка, центральной является проблема связи и

взаимоотношений между Богом и миром, Богом и человеком; платонизм св. Григория Паламы ученый усматривает в том, что посредниками между Богом и тварью выступают энергии Божии – особый, промежуточный (по Иванке) вид бытия, который он склонен мыслить по аналогии с зонами гностиков. При всей неточности этой последней интерпретации, мысль Иванки содержит в себе много ценных наблюдений, анализов и выводов, плодотворность ряда из которых стала очевидной уже на третьем – современном – этапе.

Этот этап, длящийся с 1959/1960 гг. и вплоть до наших дней, открылся выходом в 1959 г. основной монографии И.Ф. Мейендорфа (1926 – 1992), наиболее авторитетного современного специалиста по паламизму – «Введение в изучение св. Григория Паламы». Мейендорф дал современное определение исихазма («духовная школа, которая учит, что Бог открывается человеку в непосредственном опыте богообщения»), наиболее полным образом описал учение св. Григория Паламы, включая и антропологию, ввел ряд понятий, ставших классическими в мировом изучении патристики («библейская антропология», «христианский материализм»), развил теорию об экзистенциальном характере мысли Паламы, наметил пути изучения трудов основных его преемников, включая и Феофана Никейского, и т.д. Практически все современные исследователи паламизма из православного лагеря являются преемниками и продолжателями его дела (И.П. Медведев, Г.М. Прохоров, В.М. Лурье, Л. Контос, А. Голицын, Г. Мандзаридис и др.).

Из поколения учителей Мейендорфа, способствовавших расцвету особого направления мысли – «неопаламитского синтеза», необходимо назвать Г.А. Острогорского, В.Н. Лосского («Очерк мистического богословия Восточной Церкви», «Паламитский синтез», «Богословское понятие человеческой личности» и др.), К. Керна, автора фундаментальной, но устаревшей «Антропологии св. Григория Паламы» (Париж, 1950; 2-е изд.: М., 1996), архиеп. Василия Кривошеина («Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы»). Из современных авторов, внесших весомый вклад в дело изучения антропологии Паламы, следует назвать Г.И. Мандзаридиса («Обожение человека по учению св. Григория Паламы». Сергиев Посад, 2003; и др.).

Среди тех специалистов, которые полемизируют с Мейендорфом по некоторым пунктам его интерпретации паламизма, необходимо выделить группу «консервативных православных», не согласных, в частности, с той оценкой, которая была дана этим выдающимся ученым философии Ареопагитик и ее влиянию на св. Григория Паламу (Дж. Романидис, А. Голицын). Суть возражений этих последних сводится к тому, что Паламе не требовалось производить какую-либо радикальную реинтерпретацию Ареопагитик и их как бы повторную «христианизацию», очищение от родовых пятен неоплатонизма, потому что оба средневековых автора принадлежали к одной и той же исихастской традиции, универсальной для христианского Востока.

Многочисленные отклики на труды Мейендорфа и других православных ученых последовали как со стороны католических, так и протестантских мыслителей, философов и теологов (Ш. Журне, А. де Алле, Г. Подскальски, А. Риго, Р. Синкевич, Р. Флогаус и др.). Многие из этих работ представляют серьезный интерес для истории философии. Так, Р. Флогаус в 90-е гг. XX в. доказал влияние на некоторые аспекты мысли Паламы трактата «О Троице» блаж. Августина («Тайный

взгляд на Запад: о рецепции трактата Августина «О Троице» Григорием Паламой», 1996; и др.). Эстетика Паламы, его представления о прекрасном получили убедительную интерпретацию в трудах В.В. Бычкова. Вместе с тем, взвешенную философскую оценку феномен поздневизантийского исихазма начал получать не так давно – в статьях некоторых западных ученых (Р. Уильямс, «Философские структуры паламизма», где Палама упрекается за непонимание категорий Плотина, что, во всяком случае, сомнительно методологически), в поражающем своей многогранностью и глубиной творчестве С.С. Хоружего («Аналитический словарь исихастской антропологии», «Диптих безмолвия», «Исихазм в Византии и России...» и др.).

Взаимовлияние и взаимоотталкивание идей и обрядовых практик исихастов и еретиков-богомилов раскрыл А. Ригго, философские аспекты спора с Варлаамом и гносеологические взгляды последнего – Р. Синкевич («Учение о богопознании в ранних произведениях Варлаама Калабрийского», 1981; и др.). Этот ученый является наиболее авторитетным в наши дни специалистом по наследию Паламы; его перу принадлежит итоговая глава о нем в суммирующем основные достижения современной науки труде «Византийское богословие и его Предание». Вместе с тем, очень характерно, что главы о Феофане Никейском в этой коллективной монографии нет.

Современное состояние вопроса отражено в многочисленных библиографических обзорах и справочных изданиях (А. Ванже, Д. Стьернон, И.П. Медведев, В.М. Лурье и др.). Недавно оно было подытожено в фундаментальном труде «Исихазм. Аннотированная библиография» (М., 2004; под общей и научной редакцией С.С. Хоружего).

Современная наука раскрыла глубокие корни исихазма. В трудах В. Иоаннидиса, И. Осэра, Д. Станилоаз, Г. Подскальски, Д. Стьернона, А. Ригго, А.-Э. Тахиаоса, А. Дэвидса, Г. Мандзаридиса, Р. Синкевича, А. Евтича, Г.М. Прохорова, И. Влахоса и др. раскрыто основополагающее для философии и духовности христианского Востока значение исихазма и прослежены его корни в позднеантичном христианстве. Выделены (в частности, Г. Подскальски) и различные традиции в исихазме поздневизантийском («паламитская» и «синаитская»). В современной же отечественной науке наблюдается некоторое оживление интереса к антропологии Паламы – как в целом (О.С. Климков), так и в аспекте ее взаимосвязи с русской философией Серебряного века (здесь следует выделить исследование И.И. Семаевой «Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века» (М., 1993)). Однако непроясненным остается целый ряд аспектов, например, связи св. Григория с непосредственно породившей его духовной и мыслительной традицией XII – XIII вв.; соотношение антропологии, общей онтологии и гносеологии мыслителя и т.д. В еще большей степени сказанное верно для антропологии свв. Феофана Никейского и Геннадия Схолария.

*Проблема изучения антропологии поздневизантийских мыслителей-паламитов – одна из наиболее малоизученных и дискуссионных. Антропология Феофана Никейского как целостный предмет еще не становилась предметом научного анализа.* В базовой для мировой науки монографии И. Полемиса «Жизнь и труды Феофана Никейского» (Вена, 1996) речь идет о филологических проблемах – атрибуции цитат и т.п., а также о связях с томизмом. Наши заметки посвящены как

источникам антропологических воззрений мыслителя, так и проводившейся им идейной полемике с антипаламитами. Задача дать целостную реконструкцию антропологии Схолария также не ставилась в мировой науке, а ряд предлагаемых интерпретаций вызывает вопросы (так, Дж. Тернер и Дж. Мунитис обвиняют Схолария в фатализме).

Таким образом, в истории философии назрела настоятельная необходимость рассмотреть заново, с учетом тех текстов, которые лишь спорадически привлекались прежде (гомилии), специфику исихастской антропологии св. Григория Паламы – как исходного инварианта для представителей поздневизантийской патристики XIV – XV вв., а также особенности преломления этой традиции в трудах виднейших мыслителей-паламитов, соответственно, второй половины XIV в. (Феофан Никейский) и XV в. (Геннадий Схоларий). Под таким углом зрения антропология Феофана и Схолария не рассматривалась – в то время как соответствующий анализ представляет немалую ценность для уяснения судеб и путей развития позднесредневековой греческой патристики в эпоху после св. Иоанна Дамаскина, которая порой все еще – необоснованно – представляется временем однообразия и упадка.

**Объект и предмет исследования.** Объектом исследования являются произведения св. Григория Паламы, написанные приблизительно в 1334 – 1357 гг. («Триады в защиту священнобезмолвствующих», «Сто пятьдесят глав...», диалог «Феофан», гомилии и др.), центральное произведение св. Феофана Никейского, *впервые переведенное нами на русский язык* (см. Приложение) – «Пять слов о свете Фаворском» (1369 – 1376), а также проповеди (гомилии) и трактаты о Промысле св. Геннадия Схолария, создававшиеся в 40-60-е гг. XV в., на рубеже византийской и поствизантийской эпох. Предмет исследования – отразившаяся в указанных произведениях антропологическая проблематика в многообразии ее внутренних взаимосвязей, осмысление в творчестве византийских философов проблемы человека, человеческого и человечности как таковой.

К исследованию привлекаются биографические материалы об указанных авторах, критическая литература о различных аспектах их мысли, материалы по общей духовно-культурной и философской ситуации эпохи Палеологов, сходные или параллельные места из ряда других сочинений раннехристианских и византийских философов и мыслителей II – XV вв., а также труды Платона, Аристотеля, Е.Н. Трубецкого, о. Павла Флоренского, Н.А. Бердяева, прот. Сергия Булгакова и т.д. Используются также современные исследования о византийской философии и культуре.

**Цель и задачи исследования.** Цель настоящего диссертационного исследования – *дать целостную реконструкцию системы антропологических воззрений свв. Григория Паламы и Феофана Никейского, проанализированных и осмысленных как с точки зрения их собственной значимости, так и в аспекте взаимосвязи с предшествующей им исихастской традицией, а также выделить важнейшие элементы исихастской антропологии, нашедшие отражение в проповедях и трактатах св. Геннадия Схолария, и рассмотреть их на фоне основополагающего для этого мыслителя учения о Промысле Божиим и в аспекте взаимосвязи с этим учением.* Достижение указанной цели предполагает постановку и разрешение следующих основных задач:

- Рассмотреть как системное целое антропологию св. Григория Паламы во взаимосвязи ее «статического» и «динамического» аспектов;
- Проанализировать исихастскую подоплеку и базис этой антропологии и рассмотреть преломление элементов исихастской мистики в корпусе текстов Паламы;
- Рассмотреть учение Паламы о созерцании Фаворского света и преобразовании ума, а также об обожении, и влияние этого учения на антропологию Феофана Никейского и Геннадия Схолария, особо остановившись на философской значимости этого учения;
- Построить сводную модель исихастской антропологии Паламы;
- Подробно раскрыть учение Феофана Никейского об устройении человеческого естества и о пути человека к Богу, а также о грехопадении и тлении естества, продемонстрировать глубинный динамизм воззрений святителя;
- Уделить особое внимание гносеологии Феофана Никейского и ее аристотелевско-томистской подоснове;
- Подробно рассмотреть учение Феофана Никейского об обожении и используемые им ключевые термины (такие, как «перихореза»), раскрыть их происхождение в традиции греческой патристики;
- Выделить важнейшие элементы исихастской антропологии в трактатах и проповедях св. Геннадия Схолария и показать их связь с развиваемым этим мыслителем учением о Промысле.

#### **Теоретико-методологическая основа исследования.**

При анализе антропологической проблематики в творчестве исихастов-паламитов следует иметь в виду, что антропология не мыслилась ими в отрыве от других аспектов учения о Боге и мире. Создаваемое таким образом учение о человеке отличается от современной философской антропологии в том виде, в каком эта последняя зарождается в западной и отечественной философии, начиная с Фейербаха. Поэтому важнейшими принципами при анализе антропологии византийских мыслителей выступают принцип контекстуального анализа, принцип экспликации и вывода тех или иных антропологических положений из целостного концептуального каркаса учения о бытии и Сущем, своего рода перевод ряда положений «имплицитной антропологии» (например, метафорических описаний души и тела и их взаимоотношений в человеке) в «антропологию эксплицитную» (т.е. на язык четких и однозначно интерпретируемых формул). Таким образом, речь идет о переводе ряда утверждений деятелей византийской культуры на язык современного философского и научного дискурса. Уже по одному этому становится понятным, что терминологический и семантический анализ играет важную роль в данной работе.

Столь же методологически важен принцип историзма, который берется в сочетании с нормами сравнительно-исторического, культурно-исторического и системного подходов при изучении феноменов духовной жизни и идейно-теоретической борьбы в древних и средневековых обществах. Борьба идей паламитов и антипаламитов второго поколения (на примере Феофана Никейского) прослеживается в широком историческом контексте памятников и свидетельств эпохи, исходящих из разных идейных лагерей. Особое место при рассмотрении



антропологии византийских мыслителей приобретает метод смысловой герменевтики текстов и метод диалектического движения, подобные тем, что мы встречаем в трудах И. Хёйзинги, У. Эко, П. Брауна, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, С.С. Аверинцева, И.П. Медведева, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского, В.М. Живова и др. Человек в изображении византийских мыслителей – весь в динамике, в движении, в пути от видимого мира феноменов к ноуменальному миру энергии Божией и к самому Богу. Он призван расшифровать знаки присутствия Творца в своей жизни и судьбе. Поэтому указанные методы представляют собой неотъемлемую часть того инструментария, который необходим историку философии для целостного анализа антропологии паламитского исихазма.

Принцип внутритекстового анализа (преобладающий в главе о Григории Паламе) сочетается в работе с принципом контекстуальности и интертекстуальности. Из конкретных методов, применяемых в тексте работы, центральную роль играют текстологический анализ, сопоставительный анализ, анализ социально-культурных оснований паламитской философии (в частности, ее отношения к гуманизму) и ряд иных.

#### **Научная новизна работы:**

- новым является оригинальное прочтение антропологических трудов крупнейшего мыслителя поздней Византии – св. Григория Паламы, включая те из них, которые до этого лишь отрывочно привлекались к соответствующего рода анализу (гомилии);
- новым является произведенный впервые в отечественной и зарубежной философии системный анализ антропологии св. Феофана Никейского (вторая половина XIV в.), основанный на материале важнейшего антропологического труда философа – «Пяти слов о свете Фаворском». Данный труд впервые переведен нами на русский язык;
- новым является первый в отечественной истории философии обзор элементов исихастской антропологии в учении крупнейшего греческого мыслителя XV в. – св. Геннадия Схолария (на материале непереведенных произведений философа);
- новым является анализ как патристических (включая паламитское), так и томистского влияния на антропологическую систему Феофана Никейского. Подробно раскрывается его гносеология, сотериология, учение о добродетели и об обожении, дается историко-философский анализ употребляемых им ключевых терминов («добродетели выбора», «перихореза» и др.);
- новым является демонстрация зависимости учения Феофана от трудов свв. Иоанна Дамаскина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Псевдо-Макария Египетского, Максима Исповедника, Прохора Кидониса и т.д. Тем самым в какой-то степени уточняются наши представления об интеллектуальной эволюции византийского Православия IV – XV вв. в целом;
- новым является то, что в работе продемонстрировано (в том числе на основании прежде не привлекавшихся источников) наличие немалого мировоззренческого потенциала у исихастской и – шире – патристической антропологии. Это позволяет откорректировать

утверждения новейших философов (Н.А. Бердяев, В.А. Тернавцев), будто в Православии остался нераскрытым положительный идеал человека;

- новым является доказываемое в работе положение о существовании единой паламитской школы мысли второй половины XIV – XV вв., возникшей на базе истолкования исихастской традиции и, в свою очередь, закономерно связанной с традициями предшествующей философии и повлиявшей на дальнейшую эволюцию мыслительного космоса восточнохристианского мира.

### **Теоретическая и практическая значимость работы.**

Предпринятое исследование, посвященное проблеме единства и преемственности паламитской традиции, позволяет вместе с тем наметить проблему более общую – о путях развития позднесредневековой греческой патристики в эпоху обострения конфликта традиционных доктрин со светским гуманизмом нового типа. Другой стороной этой эпохи было то, что она явилась временем «православного возрождения» (И. Мейендорф, Г.М. Прохоров), той порой, когда западно- и восточноевропейское Возрождения, столкнувшись друг с другом, избрали – каждое для себя – свой путь. Одним из аспектов прочтения указанной – достаточно уникальной – культурно-исторической ситуации является прочтение ее в терминах столкновения исихазма и схоластики (т.е. учения, признающего непосредственный контакт человека с Богом, и учения, такой контакт в земной жизни отрицающего). Фигуры св. Феофана Никейского и Прохора Кидониса, осужденного византийской Церковью на Соборе 1368 г. – том самом, который канонизировал св. Григория Паламу – предстают в таком ракурсе как экспоненты чего-то большего, двух фундаментальных устремлений человеческой души и духа, поддающихся различным обозначениям (рационализма и мистики, прагматизма и посюсторонности – устремленности к запредельному; и т.д.). Рассматриваемая в работе конкретная историко-философская и – шире – историко-культурная ситуация представляет собой, таким образом, не только исторический интерес, являясь *образцом* (или моделью) целого ряда сходных ситуаций в различных эпохах, а ее философская значимость, не ограничиваясь чистой антропологией и философией религии, выходит в сферу онтологии, метафизики, учения о духе, философии культуры и социума. Другим немаловажным аспектом данной проблематики является проблема межкультурных контактов и заимствований, а также проблема единства культуры, борьбы различных течений в культуре (в нашем случае – паламитов и антипаламитов) и наличия у культуры единого смыслового ядра, обусловленного (по некоторым из существующих теорий) характером воспринятого ею Откровения. Таким образом, результаты диссертационного исследования имеют значение не только в историко-философском, но и в проблемном плане – при анализе актуальных антропологических, религиоведческих, историко-философских и культурных проблем, стоящих перед философской наукой наших дней. Диссертационное исследование способно внести определенный вклад в общее движение к пониманию некоторых фундаментальных закономерностей человеческого бытия и опыта и в этой связи может быть использовано при подготовке лекционных курсов по истории философии и религиозной мысли, религиоведению, теории, истории и философии культуры, византиноведению,

антропологическим проблемам древности, Средневековья и наших дней, при написании научных трудов, а также при разработке учебных и учебно-методических пособий по указанным темам.

**Апробация работы.** Основные результаты и положения диссертации обсуждались в 1996 – 2006 гг. на различных международных, всероссийских, межвузовских и региональных научных конференциях, из которых следует выделить в качестве важнейших: XX международный конгресс византинистов (Париж, Сорбонна, Коллеж-де-Франс, 19 – 25 августа 2001 г.); Международная конференция «Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России» (Санкт-Петербург, 26 – 30 сентября 2000 г.); XVI Всероссийская научная сессия византинистов «Историческая роль Константинополя» (Москва, 29 – 30 мая 2003 г.); XVII Всероссийская научная сессия византинистов «Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами)» (Москва, 26 – 27 мая 2004 г.); Международная научно-практическая конференция «Глобализация и региональная культура: методологические проблемы изучения» (Тюмень, 28 октября 2004 г.); Третья международная научно-богословская конференция «Проблемы теологии. К 80-летию со дня рождения прот. Иоанна Мейендорфа (1926 – 1992)» (Екатеринбург, 2 – 3 марта 2006 г.); XVIII – XX всероссийские конференции студентов, аспирантов и молодых ученых: «Эпоха Средневековья: проблемы истории и культуры» (Санкт-Петербург, 23 – 27 ноября 1998 г.), «Проблемы истории и культуры средневекового общества» (Санкт-Петербург, 22 – 26 ноября 1999 г.), «Средневековое общество в социально-политическом и культурном аспекте» (Санкт-Петербург, 27 ноября – 1 декабря 2000 г.), XXI межвузовская конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «История и культура Средних веков: Актуальные проблемы» (Санкт-Петербург, 26 – 30 ноября 2001 г.); Всероссийская конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Вера и Церковь в Средние века и раннее Новое время: (Западная Европа и Византия)» (Москва, 7 – 8 февраля 2001 г.); Международная научно-практическая конференция «Древнерусская книжная традиция и современная народная литература» (Нижний Новгород, 14 – 16 октября 1998 г.); X научные Сюзумовские чтения «История Византии и византийская археология» (Екатеринбург, 25 – 27 марта 1998 г.); XI научные Сюзумовские чтения «Кумуляция и трансляция византийской культуры» (Екатеринбург, 26 – 28 марта 2003 г.).

Выводы и положения диссертационной работы отражены в *монографии* автора «Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)» (Санкт-Петербург, издательство Олега Абышко, 2003; 34 п.л.) и в 41 другой публикации на русском и английском языках, среди которых – 16 статей (вышедших в Москве, Санкт-Петербурге, Софии, Екатеринбурге, Тюмени и др. городах, в том числе в *реферируемых изданиях* – «Византийский временник», «Вестник Тюменского государственного университета»). Общий объем данных публикаций составляет 50,8 печатных листов.

**Структура работы** определялась логикой и целью исследования. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и приложения, содержащего русский перевод «Пяти слов о свете Фаворском» Феофана Никейского (это *первый перевод данного произведения на современный европейский язык*).

Содержание работы (включая приложение) изложено на 570 страницах текста. Библиография включает в себя 308 наименований на русском языке и 227 наименований на древних и новых иностранных языках.

### **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во **Введении** обосновывается актуальность исследования, содержится постановка проблемы исследования, анализируется степень разработанности темы диссертации, определяется методологическая и источниковая база исследования, выявляется научная новизна работы. Формулируются цель и задачи работы, определяется теоретическая и практическая значимость исследования, его структура.

**Глава I «Антропология св. Григория Паламы»** посвящена исследованию антропологических воззрений учителя безмолвия как единого и системно реконструируемого целого. Целью данной главы является выполнение первых четырех задач диссертационного исследования. По ходу выполнения этих задач прослеживается развитие антропологии Паламы как в статическом, так и в динамическом аспектах.

В первом параграфе «Учение Григория Паламы о сотворении человека» анализируются основные составляющие учения Паламы о творении: идея о высоте и царственности положения человека в мире, которые проистекают как из акта творения, так и из вложенной Богом в человека способности к богопознанию; рефлекс темы богопознания – тема величия человеческого познания в целом, которое Палама рассматривает в его различных проявлениях: познание научное, деятельное, познание страстей души. Познание и иные виды человеческой деятельности в мире были бы невозможны, если бы человек был развоплощенной душой, не соприкасающейся с материальным миром – однако человек является душой воплощенной («Сто пятьдесят глав...», гл. 2). С первых же шагов антропология Паламы развивается вокруг этого фундаментального положения, в корне отрицающего возможность проникновения каких бы то ни было флюидов неоплатонизма, оказавших столь серьезное воздействие на его противников – о цельности и двуединстве душевно-телесного состава человека. Палама опровергает платоновское представление («Федон», 67а) об отдалении от тела как о благе – положение, разделявшееся в его дни некоторыми гуманистами (Димитрий Кидонис, «Слово о пренебрежении к смерти», гл. 5; и др.). В этом проявляется принципиальный конфликт между отстаиваемой им «библейской антропологией» (И. Мейендорф), утверждающей единство деятельности души и тела в природном мире и целиком включающей человека в новую жизнь в Боге – и дуалистической антропологией Платона и неоплатоников, к числу которых относились и антипаламиты (Х.-Г. Бек, Х.-Ф. Байер, Ж. Верпо, И.П. Медведев и др.).

Благодаря телесности человек, по Паламе, занимает связующее положение в мироздании: Бог «всё видимое и невидимое произвел ради человека»<sup>2</sup>. Поднимая – в традиционном для христианской традиции духе – тему общечеловеческого братства людей, происходящих от единого Адама, Палама в духе ап. Павла (1 Кор. 12) говорит о том, что мы призваны стать членами друг друга.

Учение Паламы можно считать одним из видов *теории органического всеединства*, соотносимым с традиционным для Православия образом-концептом

---

<sup>2</sup> PG. 151. 449C.

соборности. Это всеединство – не столько заданность, сколько идеал, к которому человек призван стремиться, должным образом распоряжаясь своей свободной волей: соборность – это единство множества волей, а не одна «универсальная» воля множества. Человек для святителя – существо онтологически открытое, могущее замыкаться в своей самости – или восходить к благову Богу: все зависит от личного произволения каждого. Отличительные черты образа Божия в нас – разум и свобода воли, дающие превосходство над остальным миром, но и налагающие бремя ответственности. Действительно, наше тело по своему составу мало чем отличается, скажем, от тела муравьев. Данные взгляды Паламы близки учению св. Григория Нисского в его основополагающем труде «Об устроении человека»<sup>3</sup> и ориентированы на него. Критика теории микрокосма Паламой и св. Григорием Нисским связана с тем, что эта эллинская теория унижает человека, сравнивая его со стихиями мира, тогда как истинное величие человека – в том, что отделяет его от мира и уподобляет Творцу.

**Второй параграф** озаглавлен «Учение Григория Паламы об устроении человеческого естества (статический аспект антропологии)». Палама говорит о троичности субстанциального состава человека, являющейся следствием троичности образа Божия в человеке. Эта троичность проявляется как в духовной стороне человеческого естества (как триединство ума, слова и духа), так и в духовно-телесной природе человеческой личности, состоящей из ума, духа (или души; Палама нередко использует эти термины как синонимичные) и тела. В первой из указанных выше формул, нередко встречающейся в византийской мысли (Анастасий Синаит и др.), под духом следует понимать дыхание, сопровождающее речь – т.е. (в терминологии стоиков) слово произнесенное, в отличие от слова внутреннего (мысленного). Палама подчеркивает *перихорезу* (взаимопроникновение) этих сторон человеческого естества, которая, опять же, есть отображение единства Божественной природы. Эта идея восходит к патристической традиции Византии XII – XIII вв., к традиции антилатинской (которой отдал дань сам Палама) и антиплатоновской полемики (Никита Маронейский, Никифор Влеммид, св. Григорий Кипрский). Дух понимается Паламой как любовь души к порождаемому ею слову; здесь можно видеть аллюзию на некоторые места трактата «О Троице» блаж. Августина – хотя вероятнее, что сходные мысли Палама мог взять из византийской житийной литературы (например, из Жития Андрея Юродивого).

Палама выделяет 7 составляющих человеческой личности – тело, три низших начала души (платоновские гнев и вожделение вкупе с выделенным Аристотелем питательным началом, которое в других местах обозначается как «душевный дух») и три высших, упомянутых чуть ранее – дух, слово и ум (высшее начало, «кровля» души). Из этих 7 составляющих 6 относятся к душе, однако между этими последними четко выделяются низший уровень – эмоций и аффектов – и высший, мыслительный уровень. В рамках последнего дух и слово соответствуют уровню *рассудка*, или *дискурсивного интеллекта*, призванного ориентироваться в мире формальной логики и трех измерений, тогда как ум (*нус*) есть высшее начало, главная задача которого – богопознание. В диссертации пересматриваются традиционные для семинарской науки и применявшиеся еще К. Керном обозначения «дихотомизм» и «трихотомизм», неадекватность которых в применении к

<sup>3</sup> Ср.: PG. 45.177D – 180A; PG. 151. 516A.

исихастской антропологии в наши дни стала очевидной. Для Паламы важнее было представление о единстве человеческого естества, что видно хотя бы из того, что термины «душа» и «дух» им порой используются как взаимозаменяемые.

Кроме души и духа, важнейшую роль в антропологии Паламы играет библейское понятие *сердца*. Следует согласиться с теми историками философии, которые считают, что сердце для Паламы – это центр наиболее глубинного в человеке пересечения телесной и мысленной природ<sup>4</sup>. В сердце заключается глубочайший центр онтологической и персонологической самоидентификации личности, то единство Я, которое предшествует уровню рационального мышления и является до-логическим. Иначе говоря, это точка пересечения в личности статического и динамического, субстанциального и энергийного, напряженнейшей устремленности – и сосредоточенного покоя, поистине (в некоем высшем состоянии) место «исихии». Следует отметить важность понятия сердца для последующей неклассической философии – «философии сердца» Паскаля, философии «цельного разума» И. Киреевского, П.Д. Юркевича, прот. Сергия Булгакова («Свет Невечерний») и т.д.

Ум же есть – в соответствии со своей важнейшей функцией – орган богопознания. Это всегда признавали представители традиционной (в отличие от «нового религиозного сознания») ветви русской религиозной философии<sup>5</sup> – ведь эта идея входит в золотой фонд представлений православной традиции. Это богопознание подается не мирским знанием, которое – дар природный, а не преображающий<sup>6</sup>, благодатный, а верою, которая Паламой ставится на ценностной шкале выше отвлеченного *ratio*. При этом речь не идет о тотальной оппозиции светской образованности: бинарность сфер естественного и сверхъестественного доводится Паламой до последовательной оппозиции лишь применительно к монашескому служению, тогда как, обращаясь к светским лицам, мыслитель подчеркивает, что такая оппозиция не имеет места. Что действительно значимо для учителя безмолвия, так это оппозиция природы и благодати, а также представление о едином (в случае каждой конкретной личности) уме как субъекте и потенциальном носителе обоих типов премудрости в силу выбора одной из двух возможных ориентаций своей деятельности – на мирское или на Божественное. Абстрактности первой философии Аристотеля Палама, в чем-то предвосхищая современную критику метафизики мыслителями нетрадиционного типа, начиная с Кьеркегора, противопоставляет конкретность христианской философии как органического пути духовного делания, исходящего из наиболее глубинных, сущностных потребностей человеческой природы и души. И если *философия* как таковая есть одно из проявлений исконно присущей человеческой душе жажды иного (Иного), то следует подчеркнуть философское значение «Триад» и других текстов св. Григория Паламы как руководств, указывающих надежный духовный путь к этому Иному и предлагающих его софийное, теоретическое осмысление. Несомненно, Палама был бы рад услышать следующие слова прот. Георгия Флоровского: «Истинное решение вечной проблемы взаимоотношения христианства и культуры состоит не в отказе от

<sup>4</sup> См., например: Sokologorsky I. La défense par Palamas du Traité de Nicéphore *De la garde du coeur*// Istina. 1999. V. XLIV. P. 374.

<sup>5</sup> Например: Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума// ВФ. 1989. № 12. С. 124 – 129.

<sup>6</sup> Sinkewicz R.E. Gregory Palamas// La théologie byzantine et sa tradition/ Sous la dir. de C.G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. V. II. P. 165 – 166, 168.

культурных задач, а в усилении, направленном на обращение «естественного разума» к основам истинной веры»<sup>7</sup>.

Палама добавил бы – не только *разума*, но и *чувства*, ведь чувство он также рассматривает как «познавательную способность»<sup>8</sup>. Заслуживает внимания его учение о взаимоотношениях между умом и чувством, которые осуществляются через ряд *промежуточных сфер* – таких, как *воображение (фантазия)*, *мнение* и собственно *рассудок*. Восприятие предмета начинается с *чувственного ощущения*; ряд данных, полученных благодаря ощущению, поступает в *воображение*, которое Палама, в чем-то предвосхищая Феофана Никейского, называет *страдательным умом*, т.е. пользуется привычной для своего времени аристотелевской терминологией («О душе»). Любопытно отметить, что и Аквинат определял *страдательный* (или *возможностный*) *интеллект* как промежуточное звено между чувственным и интеллектуальным познанием<sup>9</sup> – однако пересеклись эти взгляды византийцев и латинян лишь в следующем поколении, в частности, в творчестве Феофана Никейского.

*Мнение*, согласно Паламе, бывает двух видов: неразумное (детерминированное воображением; быть может, это понятие следует сопоставить с традиционным для аскетики понятием *помысла* как некоего непроговариваемого образа или мыслительного импульса) и разумное, выраженное словами (очевидно, что это второе мнение представляет собой следующий этап по отношению к предыдущему). Собственно же мышление всегда разумно. Все эти способности действуют посредством *душевного духа*, находящегося в головном мозгу, который следует сблизить с *питательным началом* души.

*Воображение* является также «лицом души»; в нем «находится постоянное седалище энергий чувств»<sup>10</sup>. Воображение выступает силой в определенной степени творческой: оно способно перерабатывать поступающие в него образы и производить из них разного рода комбинации. От чистого мышления оно отличается этой чувственной стороной. Мнение же может как покоиться на представлении, так и являться результатом чистой деятельности рассудка. Таким образом, первое из мнений представляет собой некий начальный этап «схватывания» чувственных впечатлений, а также, возможно, зарождения внутреннего диалога. И уже на этой основе формируется мнение, выраженное словами (внутренний диалог).

Паламой показана неразрывность всех уровней человеческого бытия; учение св. Григория учитывает возросшую сложность определения человека и человеческого по сравнению с эпохой классической древности и ее наивным рационализмом в области морали. Схема структуры душевно-духовного бытия личности, разработанная Паламой, по своей глубине и тщательности нюансировки имеет себе мало равных в византийской антропологии. Ближайшую аналогию ей составляет несколько схематичная классификация познавательных способностей души, созданная Никифором Влеммидом (1197 – 1272)<sup>11</sup>. В области психологии и гносеологии возможно констатировать преемственность одного автора от другого, выстроив ряд: Аристотель → ... → Никифор Влеммид → Феодор Метохит

<sup>7</sup> Флоровский Г., прот. Вера и культура (1955)// Церковь и время. 2004. № 2 (27). С. 113.

<sup>8</sup> PG. 151. 332D, 333AC, 221C.

<sup>9</sup> Например: Фома Аквинский. Учение о душе/ Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. СПб., 2004. С. 46 – 50.

<sup>10</sup> PG. 151. 92D – 93A.

<sup>11</sup> PG. 142. 709 – 720; Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 347.

(непосредственный учитель Паламы по части философии) → Григорий Палама. Как известно, Стагирит различал мнение о воспринимаемом чувствами (то же, что чувственное знание, которое входит в конечную посылку умозаключения) и знание собственно научное, которое «...не увлекается силою страсти» (Nicom. Eth. 1147 b 9 – 17). Это различие близко подходит к разбираемой схеме Паламы и, по-видимому, является ее ближайшим философским основанием. Не приходится сомневаться, что вся эта схема с различением двух типов мнения с той или иной степенью опосредованности воспринята у Аристотеля.

**Третий параграф «Учение Григория Паламы о грехопадении и страстности человеческого естества»** посвящен трактовке Паламой проблемы грехопадения, а также учению о страстях. В учении о грехопадении Палама традиционен; что проку, говорит он, было бы от свободной воли, если бы человек не мог воспользоваться ей ко злу? Отсюда и грех отступничества от Бога, повлекший за собой (согласно христианскому догмату) первичную антропологическую катастрофу в истории человечества: смерть тела следует за духовной смертью души, отдаляющейся от Бога (такое определение смерти души дал уже св. Ириней Лионский во II в.), чтобы пресечь распространение греха. Своими деяниями человек сам привлекает к себе смерть – или вечную жизнь. Учение Паламы пронизано мелиоративной тенденцией, столь характерной для патристической и древнерусской философии (зарождавшейся почти исключительно на библейской основе) – призывом к исправлению наличного бытия и вхождению в Царство Божие. При этом предполагалось своим трудом освятить весь мир, включая материю (ср. отголоски этого подхода у С. Булгакова в «Философии хозяйства»). Учение Паламы, наряду с другими учениями средневекового христианства, является составной частью той питательной среды, которая сделала возможным появление мысли Булгакова. По словам последнего, *религиозный материализм* (курсив наш. – Д.М.) «...признает субстанциальность материи, метафизическую реальность природы. Он считает человека не духом, заключенным в футляр материи, но духовно-телесным, природным существом, метафизические судьбы которого неразрывно связаны с природным миром... Материя (в понимании христианства. – Д.М.) становится богоматерией, из нее рождается Богоматерь, чрез которую совершается воплощение Слова, а с Ним начинается новая космическая эпоха. Природа в человеке через Церковь становится способной к обожению...»<sup>12</sup> Антропологические основания такой мелиоративной деятельности стремится раскрыть перед читателем Палама. Как и для ап. Павла (Рим. 8, 12 – 14), основной оппозицией при анализе духовной жизни личности для него выступает оппозиция ума и страстей. «Стремление к свободе от страстей» как важнейшую черту в образе христианского гностика выделял еще Климент Александрийский<sup>13</sup>, и в этом ему следует вся христианская традиция. Страсть понимается Паламой как всякое стихийно-импульсивное движение человеческой природы, не согласное с волей Божией или совершающееся вопреки ей. Страсть есть исток греха, тогда как грех представляет собой законченное действие по реализации тех дурных потенций, что несет в себе страсть.

<sup>12</sup> Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева// Сочинения в 2 т. Т.1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 20, 30 – 31. Это вплотную предвосхищает формулировки И. Мейендорфа, сделанные в связи с анализом учения Паламы.

<sup>13</sup> Климент Александрийский. Строматы. Т.1 (книги 1 – 3)/ Пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2003. С. 283.



Паламой детально проанализирован процесс генезиса страсти (в своем понимании он следует терминологии и идеям св. Максима Исповедника). Неправильная ориентация воли на преходящие, чувственные удовольствия влечет превышение *меры* в их потреблении (мысль, актуальная при критике современной цивилизации, во многом основанной на потребительстве) и, соответственно, формирование страстного навыка. А этот навык, опутывая волю и разум человека, побуждает его совершать страстные деяния (при этом выбор – «гноми» – в пользу греховного деяния совершается в каждой конкретной ситуации, с большей или меньшей степенью осознанности).

Стремящийся к духовному познанию ум становится легким и световидным; опутанный же страстями превращается в тяжелую материю<sup>14</sup>. Это учение разовьет, подведя под него в качестве философской базы аристотелевскую диаду материи и формы, св. Феофан Никейский. В этом последнем случае ум изменит своему исконному предназначению, разделится сам в себе, как и *воля*: в ней появляются различные стремления, уводящие человека с истинного пути, затемняющие в его сознании истинные ценности. Таким образом, мы сталкиваемся с постановкой средневековым мыслителем того, что мы бы сейчас назвали проблемой *дегуманизации* человека, его *отчуждения* от своей подлинной сущности (Э. Фромм, Х. Ортега-и-Гассет и др.). Оппозиция добродетели и порока влияет на сознание каждого человека в момент принятия им решения (гноми) о совершении того или иного поступка. Постепенно *произволение* человека привыкает склоняться в ту или иную сторону, и вот это-то различие произволений и определяет разделение людей на порочных и праведных. Именно эта *ориентация воли (гноми)* и определяет, согласно Паламе, добродетельное или порочное поведение личности. В этом – источник страстей, которые очень быстро становятся второй природой человека, который, подчиняясь им, переходит в *противоестественное состояние*. Это учение разделяли и другие мыслители-исихасты той поры (св. Григорий Синаит)<sup>15</sup>.

Палама учил как о внешнем, так и о внутреннем очищении от страстей, т.е. об освобождении не только от страстного действия, но и от пребывающего в душе *навыка* страсти, или ее *потенции* («Три главы о молитве и чистоте сердца», гл. 3). Как и в случае учения об энергиях Божиих, язык мыслителя усваивал при этом аристотелевские понятия и категории. Мы встречаемся с тем же синтезом знания и веры, который уже отмечали при анализе учения Григория об уме. Этот синтез, достаточно устойчивый на всем протяжении существования греческой патристики (за исключением, быть может, некоторых эксцессов со стороны Тертуллиана, Ермия и Татиана), время от времени «проверялся на прочность» монофизитами, иконоборцами и т.п. В эпоху Паламы очередное наступление на этот синтез предпринималось антипаламитами. Одна из главных заслуг мыслителей, рассматриваемых в диссертационном исследовании, как раз в том, что они сумели противостоять этому натиску, дав свой ответ на неогуманистический вызов Нового времени.

**Четвертый параграф** озаглавлен «Учение Григория Паламы о христологических основаниях спасения человека и человечества». Христология играет важную роль как в онтологии, так и в этике Паламы, поскольку последняя

<sup>14</sup> PG. 151. 120D.

<sup>15</sup> Hisamatsu E. Zur Anthropologie des Gregorios Sinaites// Христианский Восток. 1999. Т. 1 (7). С. 58 – 98.

может быть названа этикой подражания Христу. Исихаст, согласно мысли одного из учителей Паламы – Феоплота Филадельфийского, «всем своим духом и всем телом почитает Преображение Христово...»<sup>16</sup> Мысль о пути праведника как пути активного, деятельного богоуподобления восходит к истокам христианской этической традиции, проходя лейтмотивом, например, сквозь учение св. Игнатия Антиохийского (умер ок. 107). Все эти авторы, которым наследует и Палама, говорят не просто о подражании Богу в моральном смысле, но о реальном онтологическом и праксеологическом подвиге самоотречения и веры. Для философской психологии здесь важным является учение о переориентации сил и потенциалов души с отрицательных на положительные ценности, или (говоря привычным для Паламы языком) с пороков на добродетели. Философским обоснованием этого подхода выступает своего рода принцип целесообразности: Бог ни одной части в человеке не создал лишней, а поэтому (аргументирует Палама в споре с Варлаамом) ни одной из них не стоит умерщвлять, но всю ее силу и навык переориентировать на благие, жизненные, созидательные цели<sup>17</sup>. В связи с отмеченным можно говорить о том, что вера для Паламы, как и знание, обладает экзистенциальной значимостью, но если значение веры является абсолютным для христианина, то ценность знания относительна.

**Параграф пятый «Сотериология sub specie eschatologiae: учение об умной молитве и единстве с Богом через просветление»** посвящен учению Паламы о завершающем этапе человеческого познания – познания сверхъестественного света славы Божией, явившегося в видении апостолам как Фаворский свет. Трудность анализа этого учения в том, что, как и сама аскетическая практика исихастов, оно во многом направлено «на внеразумную, непонятливую коммуникацию»<sup>18</sup>, однако без анализа этой сферы не представляется возможным уяснить философскую специфику паламизма. Опыт восприятия света, по Паламе, дарует обожение, т.е. исполнение человеческого существа нетварными энергиями Божиими (одной из которых является Фаворский свет) и переход в принципиально иное онтологическое состояние «нового творения». Для этого нужно в течение всей жизни «око мысленное» устремлять ко Христу, соединять ум и сердце, о чем подробно говорится в предшествующих Паламе источниках («Метод священной молитвы и внимания» и др.). Специфика Паламы в том, что он делает акцент не столько на внешней *технике* достижения высших духовных состояний, сколько на самих этих состояниях, не столько на «как?», сколько на «что?» исихастской практики. Это и позволило ему создать на базе исихазма целостное учение о человеке, стремящемся к Богу, и вехах обозначить важнейшие этапы данного богочеловеческого пути.

Так, именно он впервые в палеологовской философии подробно продемонстрировал связь умной молитвы с достижением состояния *перихорезы*, т.е. проникнутости душевно-телесной субстанции человека боготворящей энергией Божией. И хотя у Паламы встречаются достаточно развернутые описания этого обоженного состояния<sup>19</sup>, логико-диалектическая разработка понятия перихорезы

<sup>16</sup> Theoleptou Philadelphias tou Homologetou (1250 – 1322) bios kai erga. T.2. Katerine, 1996. Sel. 117.65 – 67.

<sup>17</sup> Триады... 2.2.19// Gregoriou tou Palama Syggrammata. Thessalonike, 1962. T.1. Sel. 526.24 – 527.4; Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1996. С. 178 – 179.

<sup>18</sup> Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. С. 395.

<sup>19</sup> Например: Триады... 2.3.57// Gregoriou tou Palama Syggrammata. T.1. Sel. 591.14 – 22; Св. Григорий Палама. Триады... С. 245.

выпала на долю св. Феофана Никейского, и в этом нельзя не видеть проявления духовной преемственности между более ранним и более поздним этапами развития византийской патристической философии эпохи Палеологов.

В ответ на человеческое усилие Бог реально снисходит в ум и душу человека, открываясь ему – по энергии – как свет. Это и значит (на языке св. Максима Исповедника, которому следовал и Палама), что Он на какой-то миг становится Своим собственным *символом*, т.е. является доступным для человеческого восприятия образом, не изменяя Своей нетварной природы. Такое понимание символа как чего-то соприродного символизируемой реальности было общим для исихастов; мы встретимся с ним и в системе Феофана Никейского. Такой вид символа Палама называет *природным символом*<sup>20</sup>. Учение о природном символе служит философским обоснованием реальности исихастского опыта и должно рассматриваться как одна из несущих опор в воздвигаемом св. Григорием здании антропологии. отождествление одного из видов данного символа с Фаворским светом подводит надежную базу под философско-мистическое учение о созерцании Бога. Если же этот свет (как и прочие энергии Божии) тварны или полубожественны, тогда всякая антропологическая практика, всякое делание, направленные на непосредственное (а не только книжное) приближение к Богу, лишаются смысла. Этого хотел Варлаам, и этим исихастская антропология отличается от схоластической. И именно с этим боролся св. Григорий Палама, отстаивая высказанную св. Максимом идею, что христианин призван «стать по причастию всем, чем Бог является по естеству...»<sup>21</sup>, т.е. реально участвовать в Божественной природе (через посредство энергии). Стоит ли подчеркивать, что эта идея внушала душе византийца больше оптимизма, оказывалась – в качестве позитивной идеологии – и действенной общественной силой, влияла на нравственный климат в социуме?

То преображение естества, о котором ведет речь Палама, достигается через преобразование *ума* как ведущей силы души. Аристотелевская терминология в данном контексте употреблялась церковными мыслителями с VI в. – так, св. Анастасий I Антиохийский писал, что Христос в Преображении формировал «ум сообразно Собственному Божественному образу»<sup>22</sup> - и то же происходит с праведными из числа христиан.

Средствами того преобразования ума, о котором говорит Палама, выступают умная молитва, концентрация, трезвение и др. *Экстаз*, или исступление ума из себя и устремление ввысь к Богу (т.е. *трансцензус*), оказывается закономерным следствием предшествующей *интроспекции*, т.е. самоуглубления ума<sup>23</sup>. И хотя подобные схемы известны христианской мысли как минимум со времен Августина, однако, для исихастов (включая Паламу) это не только факт традиции и не только схема, но фиксация живого опыта, который, выражаясь в слове, получает свое концептуальное осмысление. И пусть перед нами не столько «эксплицитная», сколько «имплицитная» философия, которую приходится извлекать из таких, к примеру, текстов, как средневизантийская и поздневизантийская гомилетика на

<sup>20</sup> Там же. 3.1.14// Gregoriou tou Palama Syggrammata. T.1. Sel. 627.30 – 628.11; Св. Григорий Палама. Триады... С. 279.

<sup>21</sup> PG. 91. 1308B.

<sup>22</sup> Ibid. 89. 1369BC.

<sup>23</sup> Ibid. 151. 225C, 228C.

Преображение, пусть нам придется, занимаясь этой философией, сделать необходимые оговорки о тождестве (в сознании большинства византийских интеллектуалов) опыта собственно философского и духовно-мистического, ценность этой философии возрастет пропорционально этой слитности. Ибо, в конечном счете, не к такого ли типа «философии Откровения» стремились поздний Шеллинг, Баадер, Сковорода, Кьеркегор, Иван Киреевский или Соловьев – со всеми их последователями? Сопоставляя историю средневековой философии христианского Востока и Запада, проще и соблазнительнее всего представить их как две створки диптиха – сугубо рассудочный позднесредневековый Запад, в течение всего Нового времени диктовавший миру канон рациональности и классичности, органично дополняется в такой перспективе мистически-созерцательным «неклассическим» Востоком. Это неточно в том плане, что на Востоке также никогда не забывали о логике и рациональности при разработке собственной философии Истины (вспомним Феофана Никейского, Марка Эфесского и др.). Резюме этой православной философии истины (Истины как одного из имен Бога) и пути человека к ней, философии бытия-с-Истиной и бытия-в-Истине мы находим в корпусе произведений св. Григория Паламы.

**Параграф шестой «Антропологическая (исихастская) модель человека, нашедшая воплощение в произведениях Паламы»** посвящен обобщению и сведению воедино того, что было проанализировано в предыдущих параграфах. Главное в исихастском делании, как его осмысляет Палама – совмещение интроспекции и экстаза через самособирание ума и сведение его в сердце. Именно в сердце приходит весть о спасении, когда Бог является душе (учение Паламы есть оправдание опыта непосредственного богообщения). Важнейшие составляющие исихастской практики в том виде, как она раскрывается Паламой – память о Боге, непрестанное размышление о Божественном, самоконцентрация и – как цель всего процесса очищения – достижение психосоматической целостности и избавление от страстей, восстановление цельности всех сторон человеческого естества и достижение обожения, или состояния нетварности по благодати, т.е. приобщения нетварным энергиям Божиим (мера этого приобщения уникальна в каждом конкретном случае). К учению Паламы применимо определение личности, выработанное В.Н. Лосским на материале изучения патристики в целом: личность – это способность преодолевать недостатки и ограниченность тварной природы в свободном союзе с Богом, к Которому она вольна устремляться умом, душой и телом.

**Глава II «Антропология Феофана Никейского»** посвящена рассмотрению того, как сформулированные Паламой идеи отразились в творчестве свв. Феофана Никейского и Геннадия Схолария. Особенно важно оценить вклад в историю мысли первого из указанных авторов, а также сравнить его воззрения с воззрениями Паламы с целью обнаружения сходств и различий. Итак, одним из главных вопросов, которые рассматриваются в данной главе, является следующий: можно ли говорить о том, что в главном труде Феофана Никейского – «Пяти словах о свете Фаворском» – традиция паламизма находит свое естественное и органичное продолжение? Каково место и какова роль этого епископа-мыслителя в истории традиции, в чем заключается его своеобразие? И в чем специфика рецепции паламизма Геннадием Схоларием?

Вводная часть главы посвящена историческим условиям создания Феофаном своего трактата. Согласно И. Полемису (1996), «Пять слов» создавались в 1369 – 1376 гг., после константинопольского Собора 1368 г., на котором непосредственным учителем Феофана, св. патриархом Филофеем Коккиным, был канонизирован св. Григорий Палама, а учение монаха-томиста Прохора Кидониса было осуждено. Это учение для Феофана представляет собой один из главных объектов полемики – ввиду того, что оно являет собой яркий пример опровержения исихазма с позиций западноевропейской схоластики. Так, Прохор уравнивает в Боге сущность и энергию, вследствие чего центральное в паламизме (да и во всей греческой патристике) разграничение этих двух модусов бытия Божия теряет смысл. Категориальный аппарат томизма используется здесь для разработки схоластического учения о Боге, исключая исихастский подход к тайне Его существования. Прохор, как и Варлаам, считал, что к Богу можно приблизиться лишь косвенно, от созерцаемой в творениях красоты и стройности умозаклучая о наличии Творца<sup>24</sup>.

Сходные с Прохором воззрения развивали в 40-е гг. Никифор Григора и Иоанн Кипариссиот. В учении Кипариссиота возможно выделить как минимум два пункта, которые кажутся заимствованными у другого лидера антипаламитской мысли – Григория Акиндина. Это, во-первых, положение о том, что свет Фаворский не есть ни сущность Божия, ни ангельское естество; во-вторых, обвинение паламитов в том, что они видят этот свет телесными очами, хотя и преображенными Св. Духом: видеть бестелесное телесным зрением, по мысли обоих антипаламитов (а также и Григоры), невозможно. Слава же Божия (видимым выражением которой, по учению паламитов, является свет) открывается праведным из числа христиан не непосредственно, а с помощью ангелов. Для Григоры этот свет представляет собой некую смесь из ангельской и Божественной природ<sup>25</sup>; в этом он, похоже, уникален в антипаламитской традиции. Однако сама мысль об ангельском участии в деле откровения света почти наверняка восходила к Ареопагитикам, прочитанным сквозь призму западного – в частности, августиновского – понимания содержащихся в них идей. Это понимание исключало исихастские утверждения о реальности прямых контактов с Богом, ограничивая такие контакты созерцанием тварных символов могущества и величия Божества<sup>26</sup>. В более отдаленной перспективе можно думать как о евангельских (ср. Ин. 12, 29), так и о восточных – иудаистических либо сирийских (преп. Исаак Сирий) духовных традициях. Действительно, согласно Исааку Сирину, богосозерцание в настоящей жизни возможно лишь через посредство ангелов<sup>27</sup>. Очень может быть, что данные всех этих учений были собраны антипаламитами. Однако в целом учение противников Феофана можно охарактеризовать (вслед за И. Мейендорфом) как «богословие повторения», а их спор с паламитами – как столкновение своего рода «восточной схоластики» с патристической традицией.

В свете противостояния Феофана схоластам становится понятным, почему Феофан придает своему произведению некоторые схоластические черты. На

<sup>24</sup> PG. 151. 1237B.

<sup>25</sup> Nikephoros Gregoras. *Antirrhetika* I. Wien, 1976. S. 327.19-20.

<sup>26</sup> См. прежде всего: Romanides J.S. *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*// *The Greek Orthodox Theological Review*. 1963 – 1964. V. II. P. 258 – 259.

<sup>27</sup> Иларион (Алфеев), иг. *Духовный мир преп. Исаака Сирина*. СПб., 2002. С. 214.

аргументы оппонента надлежало отвечать в его же ключе – с помощью строгой логики, основанной на силлогизмах. Логический метод рассуждения, последовательное изложение мысли на различных стадиях ее развития позволяли проверить логическую адекватность каждого полученного вывода. Полемизируя таким образом с представителями двух лагерей – латинофилов (Прохор Кидонис) и схоластов-традиционалистов, не принимавших учение Григория Паламы как догматическое новшество (Григора, Акиндин, Кипариссиот), Феофан выводит патристическую традицию на новые рубежи, приспособлявая мыслительные богатства ортодоксии к потребностям и нуждам времени.

**В параграфе первом «Вера и разум, религия и философия, христианство и гуманизм: некоторые базовые положения используемого Феофаном подхода»** отмечается близость фундаментальных установок Феофана – например, принципа превосходства веры как деятельности целостного разума, просвещенного благодатью Откровения, над чисто рассудочной деятельностью интеллекта – не только паламизму, но и русской религиозной философии (в частности, взглядам В.Ф. Эрн)<sup>28</sup>. Близость эта не случайна: Феофан выразил базовые, константные установки христианского сознания, причем не только своей эпохи. Фундаментальным принципом гносеологии Феофана является признание *ограниченности нашего познания вследствие грехопадения и порождаемого этим последним ослабления действия наших природных способностей*. Для Феофана, в отличие от Аквината, это не означает непостижимости Бога в здешней жизни, потому что Творец по Своей благодати волен открыться тому, кому пожелает. На примере Феофана видно, как христианство, отвергая «мудрость мира сего», утверждает себя как высшую и истинную мудрость, восходящую к Источнику премудрости. Предварительным этапом на пути к этому высшему знанию служит знание о самом христианстве, его истории и путях развития. В трактате Феофана, исполненном логоцентризмом, *подводится логико-диалектическое обоснование под саму исихастскую мистику умного делания*, и в этом заключается одна из сильных сторон изучаемого источника.

**В параграфе втором «Статический аспект антропологии: состав и устройство человеческого естества»** рассматриваются представления Феофана об устройении человеческой природы. В антропологии Феофана платоновское учение о трех силах души, воспринятое христианством со времен апологетов, достаточно органичным образом совмещается с аристотелевско-схоластическим влиянием. Последнее сказывается в учении о материи и форме, которое выступает одной из опор данной антропологии. Такое сочетание выступает общей чертой европейской философии XIII – XV вв., в очередной раз (после Каппадокийцев и Псевдо-Дионисия Ареопагита, а затем – Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и Эриугены) подошедшей к проблеме создания всеобъемлющего теолого-философского синтеза, в котором удельный вес философских начал был особенно велик. Следуя этой тенденции, Феофан ведет рассуждение о сотворении и устройении человека в терминах субстанции, материи и формы. К *субстанции* и природным особенностям человека относятся и черты образа Божия – разум и свобода воли, тогда как *форму* своей субстанции каждый человек волен избирать сам – либо это будет безобразная форма, искаженная страстями, либо прекрасная,

<sup>28</sup> Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса// Сочинения. М., 1991. С. 212.

уподобляющаяся божественной Премудрости. Ведь человек создан для того, чтобы быть разумным, а разумен он для того, чтобы уподобляться Богу по мере своих сил; разум есть деятельная, а упомянутое подобие Богу – целевая причина (а также форма и логос) существования разума. Субстанция же человека (в этом понятии объединяются телесность и низшие силы души) есть деятельная причина бытия человека и аналогична материи (понимаемой широко – как пассивное, оформляемое разумом начало, наличная данность душевных и телесных качеств человека). Если разум не устремляется к Первоначалу, он сам превращается в хаотичную материю под воздействием страстей.

Данная теория Феофана позволяет пересмотреть укоренившуюся в науке мысль о том, что томизму в Византии следовали лишь антипаламиты, и именно с целью опровержения паламизма<sup>29</sup>. В самом деле, очень сходно с Феофаном – как «форму, не определенную некоторой материей» – называет Бога и Фома<sup>30</sup>. Мысль эта, доведенная до предела, противоречит Ареопагиту (ведь Бог не исчерпывается каким-либо рациональным определением), но Феофан высказывает ее, следуя основному принципу паламизма, т.е. применяет наименование формы лишь к энергии, но не к сущности Божией. Последняя выше всех определений. Не менее важным для Феофана могло оказаться влияние Василия Великого, также воспитанного на аристотелизме, например, некоторые его высказывания в Двадцатой гомилии<sup>31</sup>. Еще интереснее, что цель разумности в трактовке Феофана совпадает с целью философии как таковой, как она понимается в Житии Константина Философа, в трудах св. Иоанна Дамаскина («Диалектика»), Никифора Влеммида, современника Феофана Феодора Мелитениота и др. Значит, при всей своей уникальности Феофан все же придерживается определенной тенденции, ярко выраженной в церковной среде его времени, куда он был вхож – к конвергенции светской и христианской философии.

*Разум, по Феофану, является материей для премудрости так же, как тело выступает материей для души.* Он же является деятельной причиной уподобления Богу. Целевой причиной при этом выступает сама «всеобщая формообразующая форма и логос», т.е. благодать и премудрость Божия (все это – имена энергий Божиих). Приобщаясь Богу, человек достигает собственного *благобытия* (термин св. Максима). Важна эта общая установка на принцип деятельности, преобразования и улучшения бытия, причем видное место в этой деятельности отводится познанию, осуществляемому – как сказали бы славянофилы и Соловьев – цельным разумом, просвещенным верой.

*Ум, по Феофану, есть орган боговедения – это общее место паламизма.* Уму подчиняются низшие начала души – в том числе и *рассудок* (Феофан понимает его так же, как и Палама). Функция рассудка морально-этическая: отличать добро от зла. Вождевательное и раздражительное (гнев) начала называются *«двоицей природных страстей»*; их следует очищать и переориентировать на Божественное, на высшие, предельные цели человеческого существования. Утверждать их ненужность было бы возвратом к варлаамизму с его редукцией человека к одной

<sup>29</sup> См., например: Kianka F. Demetrius Cydones and Thomas Aquinas// Byzantion. 1982. V.52. Fasz. 3-4. P. 277 – 286.

<sup>30</sup> Summa theol. I. Q. 86. a.2. (Фома Аквинский. Учение о душе. С. 398).

<sup>31</sup> S. Basilii Magni Hom. XX. De humilitate// PG. 31. 537B (латинский перевод отцов-иезуитов – там же, 538B); рус. пер.: Св. Василий Великий. Беседа 20. О смиренномудрии// Он же. Беседы. М., 2001. С. 301.

лишь разумной душе. Для патристики базовым является положение, согласно которому, природные (т.е. созданные Творцом и входящие в субстанцию человеческого) страсти не порочны (Афанасий Великий, Псевдо-Макарий и др.). Эти низшие начала, вторит им Феофан, представляют собой материю для ума. *Рассудок* при этом понимается как мостик, связующее звено между сферой чистого ума и областью чувственности и аффектов. *Вожделение*, в свою очередь, призвано избрать в качестве ориентиров деятельности Бога и истинные ценности, а *гнев* – вести борьбу со страстями до возможно более полного их искоренения. При таком «раскладе сил» ум способен совершать «собственные действия, которые заключаются в переходе от созерцания сущих к уподоблению Богу»<sup>32</sup>. Тем самым ум стяжает собственную форму.

Форма понимается Феофаном как активное, деятельное начало и в чем-то сближается им с понятием энтелехии. Форма есть не только цель развития личности, но и его движущая сила; начало, образующее и поддерживающее субстанцию.

Итак, Феофан, как и многие из его предшественников, адаптирует для нужд христианской философии платоновское учение о трех силах души и приоритете ума; подобно Паламе, различает ум и рассудок и наделяет первое из этих начал мистическими функциями; подобно Аквинату и томистам (Прохор Кидонис), использует аристотелевскую диалектику материи и формы для раскрытия связи статического и динамического аспектов антропологии в учении о цели человеческого существования. В определенной степени Феофану удалось воплотить в жизнь синтез христианства и философии (причем не только эллинской, но и томистской); стойкость этого синтеза обеспечивалась именно его исихастской базой, доминирующей ролью традиционных для патристики начал.

Название **третьего параграфа «Динамический аспект антропологии. Теория начальных этапов познавательного акта»** говорит само за себя. Познание для Феофана неразрывно связано с духовно-нравственным совершенствованием; отличие разумной природы от чувственной заключается в свободе воли, т.е. возможности по собственному выбору осуществлять свои действия. Феофан вводит, ориентируясь на язык и идеи св. Максима, термин *«добродетели выбора»*, чтобы обозначить высший вид добродетелей, доступный разумной природе. Учение Феофана о добродетелях выбора имеет параллели в томизме, с его учением о природных и добавочных свойствах человеческой личности: смысл этой дистинкции, в общем, тот же, что и у Феофана, с его выделением добродетелей природы и добродетелей выбора<sup>33</sup>. Приобретая навык добродетелей последнего рода, ум, по Феофану, стяжает собственную форму, т.е. приближается к цели своего развития. Чувство же подчиняется естественной закономерности, вложенной в него разумом. Оно неизменно, поэтому блага, дарованные чувственной стороне нашей природы, также неизменны.

Феофан, следуя «Метафизике» Аристотеля, выделяет *два подвида человеческого естества: общее (т.е. общий логос естества, как оно задумано Богом) и частное (которое индивидуально присуще каждому из нас)*. Три силы души, а также представление и ощущение, входят в общий логос нашей природы,

<sup>32</sup> Soteropoulos Ch. *Neptikoi kai pateres ton meson chronon*. Athena, 1996. Sel. 203.

<sup>33</sup> *Summa theol.* I.Q. 83. a.1. Пер. К.В. Бандуровского (Фома Аквинский. Учение о человеке. С. 207 – 208).



т.е. их изначальные потенции (некий минимальный уровень активности; это-то и есть «природные блага») присущи каждому из людей, тогда как на уровне *частного естества* каждый – благодаря своей *воле* – достигает определенного уровня раскрытия данных способностей, присущего данному конкретному индивиду. Это и делает человека личностью, или – на средневековом языке – придает ему адекватную форму.

Частные природы, по Феофану, обладают единством друг с другом в силу причастности каждой из них к общей природе (созерцаемой умом), а раздельностью – в соответствии с материей (в указанном выше специфическом смысле), уникальной для каждого из людей. Итак, материя конкретна. Формы же существуют разных видов: *всеобщая* (тождественная с общим логосом человеческого естества) и *частная* (совершенство данного конкретного ума). Достигая богоподобия, ум стяжает свою форму и восходит к Богу как единой формообразующей Форме всего сущего. В этом определяющую роль играют добродетели выбора. Динамика ума и воли определяет собой онтологическое движение разумных тварей. Здесь можно отметить некоторую близость с Фомой, для которого выбор есть материально – действие воли, а формально – разума, ибо направляется к цели разумом<sup>34</sup>. Однако влияние томизма (если оно имело место) дополнялось у Феофана другими, решающими для него влияниям восточнохристианских мыслителей, прежде всего св. Максима и Ареопагитик. Подражание томизму для нашего автора – не самоцель, а средство философского обоснования реальности духовного опыта.

Феофан выделяет 6 уровней духовного бытия человека (вкуче с телесностью – 7): *ум* (нус), *рассудок* (отождествляемый с *деятельным интеллектом* Фомы и схоластов), *страдательный ум*, *ощущение*, *представление* и *память*. По его словам, чувство и материя *единоипостасны* нашему разуму. Понятие «единоипостасный» происходит из набора категорий, рассмотренного Дамаскиным: «Предметы бывают единоипостасными, когда две природы соединяются в одной ипостаси и производят одну сложную ипостась и одно лицо, как душа и тело»<sup>35</sup>.

Между ощущением и умом, по Феофану, располагаются *страдательный ум* и *способность представления*: «...ощущение, воспринимая видимые образы сущего на основании частных и единичных явлений, посредством страдательного ума и способности представления пересылает их уму мыслящему, а уже ум..., усваивая себе частичное, собственною силой рассматривает такого рода предметы не как частичное, но с точки зрения целого»<sup>36</sup>. В данной перспективе *ум мыслящий* Феофана соответствует *активному интеллекту* схоластов, тогда как *страдательный ум* – *страдательному интеллекту*. Очень похоже, что эта конструкция заимствована у Аристотеля через посредство томизма.

Итак, по Феофану, ум, воспринимая видимые образы сущего, абстрагирует от них образы представления (возможно, это понятие аналогично понятию *фантасмов* Фомы и западных схоластов). На этом этапе ум и ощущение имеют дело с единичным – в соответствии с аксиомами гносеологии Аристотеля и Аквината, согласно которым, надлежащий объект интеллекта – *чтойность* материальной вещи. Далее эти чтойности обрабатывает *способность представления*. И уже после

<sup>34</sup> Фома Аквинский. Учение о душе. С.238.

<sup>35</sup> Св. Иоанн Дамаскин. Философские главы. 49// Источник знания. М., 2002. С. 94.

<sup>36</sup> Soteropoulos Ch. Neptikoi... Sel. 201.

ум сводит все эти данные опыта воедино, очевидно, связывая с категориями. Каждая из сил души приближается к Богу сообразно со своим *навыком*. Это понятие трактуется близко к Аквинату: согласно Феофану, навык – не чистая потенция (как и по Фоме), а *своего рода окачествованная потенция, потенция к совершению определенного рода действий* (например, к рисованию).

Близость Фоме усматривается еще и в том, что, согласно Ангельскому доктору, образы представления (интеллигибельные виды, или фантасмы) формируются именно в страдательном интеллекте, а затем (через силлогизмы и умозаклучения) передаются в активный интеллект, который делает «...нематериальное актуальным при помощи абстрагирования от условий индивидуальной материи...»<sup>37</sup> Так и по Феофану: ум делает единичные сущие единовидными путем абстракции, подведения под сетку выделенных Аристотелем категорий.

Из других сил души Феофан особо выделяет *память*, функция которой – служить хранилищем чувственных восприятий. Истоками теории памяти Феофана, опять же, выступают Аквинат<sup>38</sup> и Аристотель («О памяти и воспоминании»), а также 15 и 16 главы из «Ста пятидесят глав...» Паламы. Однако то, что у Паламы относится к одной способности представления, понимаемой достаточно широко, у Феофана отнесено к трем разным способностям – памяти как хранилищу чувственных образов, собственно представлению и страдательному уму. Это любопытный пример взаимодействия схоластики и исихазма в лице Феофана. Никейский митрополит хочет быть верным наследию Паламы, для чего изучает его труды, и в том числе «Сто пятьдесят глав»; затем, испытывая вызов схоластики, перечитывает, по всей видимости, Аристотеля и (неожиданно или нет – вопрос другой) находит для себя опору в одном из его малых трактатов. Не исключен и другой сценарий: Аристотель был прочитан Феофаном еще в юности, а впоследствии на него наложился опыт изучения «Ста пятидесяти глав» (появившихся ок. 1348 г., когда Феофан был уже зрелым мужем).

Труд Феофана, являясь своего рода мостиком между схоластикой и исихастской философией, внес свою лепту в развитие идей паламитской антропологии и гносеологии, подведя гносеологический фундамент под исихастское учение о созерцании Фаворского света. Набор аргументов патристической традиции Феофан не боится дополнять новыми доказательствами, взятыми, в том числе, и из томистских источников. Это говорит о пытливости вопрошающего и рефлектирующего ума и широте духовного кругозора, стремящегося охватить наследие обеих частей христианского мира.

**Четвертый параграф** озаглавлен «Учение Феофана о грехопадении и тлении естества». Грехопадение, по Феофану, меняет тот порядок познания Бога и сущего, который был естественным для Адама до того (через умное познание Бога как Первопричины к чувственному познанию причиненного, т.е. тварных сущих), на обратный (от отражений Божиих совершенств в твари к умному познанию Первопричины). Восстановление исконного порядка познания становится возможным через богопознание.

<sup>37</sup> Фома Аквинский. Учение о душе. С. 298, 366 – 378.

<sup>38</sup> Там же. С. 144, 148, 391 – 392.

Следствием грехопадения, согласно Феофану, явилась двоякая смерть: смертность (а затем и непосредственная смерть) души, отдалившейся от Бога, а вслед за тем и телесная смерть. Относительно новым является определение Феофаном тления (в духе учения о сущности зла Григория Нисского, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина)<sup>39</sup> как недостатка нетления. Логика здесь – не от тварного к Божественному, а наоборот: если нетление – одно из свойств Божиих, которого по причастию достигают и христианские праведники, то тление есть недостаток этого свойства, вызванный грехом. В частности, тление ума мешает ему в настоящем веке в совершенстве воспринимать духовные предметы, однако это не означает, будто непосредственное боговидение в земной жизни невозможно.

**Пятый параграф** называется «Учение Феофана о христологических основаниях богопознания». В неохалкидонской христологии Феофана центральную роль играет понятие *перихорезы*, которое обозначает взаимообмен свойств между двумя природами Богочеловека. Для описания жизни по Богу и обожения Феофан различает понятия *причастия* (огонь причастен тепловой энергии) и *приобщения* (Иван приобщается Петру в отношении знания, если оба читают одну и ту же книгу). *Приобщение* бывает *естественным* и *привходящим* (раскаленное железо приобщается световой и тепловой энергии огня).

Понятие «причастие» употреблялось в современной Феофану философии (Антоний Ларисский), однако именно он возводит его в ранг термина с определенным и устойчивым значением. Непосредственной опорой для Феофана послужили «Сто пятьдесят глав...» Паламы, где поясняется (гл. 110 – 111), что причастуемое делимо (иначе речь бы шла о полном обладании), однако сущность Божия неделима; стало быть, праведные причащаются *энергии* Божией.

Согласно Феофану, праведные приобщаются Богу по энергии, как это утверждала вся традиция патристики, начиная с Василия Великого. Этот процесс, по Феофану, многоэтапен: вначале мы причаствуем «чему-либо из присущего Богу»<sup>40</sup> (например, ум причаствует премудрости Божией, которая становится его формой), а вследствие этого приобщаемся Ему. При этом и Бог, и человек сохраняют свою сущность неизменной, а посредником между ними становится энергия (т.е. действие Божие, направленное вовне).

Далее Феофан строит такой силлогизм. Отцы (Дамаскин) называют энергию качеством. Качество же есть нечто создающее субстанцию (вещь в себе, без качеств = небытию)<sup>41</sup>. А тождество двух и более субстанций по качеству называется подобием; стало быть, наше причастие Богу есть подобие Ему по мере сил. Однако предполагаемый оппонент задает Феофану непростой вопрос, на каком же основании Христос стал причастен нашей природе – по сущности, ипостаси или энергии? В ответ Феофан вновь проводит различие между «первой» и «второй» материей, по Аристотелю (Metaph. XII.2 1069b 30). По его словам, «все люди причастны как всеобщему, так и частному естеству – но если частному только причастны, то всеобщему еще и приобщаются, ибо всеобщее естество является общим для всех»<sup>42</sup>. *Причастие частному естеству означает субстанциальную*

<sup>39</sup> Scouteris C. Malum privatio est: St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius on the existence of evil (Some further comments)// Studia Patristica. 1989. V. 18. P. 539 – 550.

<sup>40</sup> Soteropoulos Ch. Neptikoi... Sel. 184.351 – 352.

<sup>41</sup> Св. Иоанн Дамаскин. Философские главы. XII// Он же. Источник знания. М., 2002. С. 74.

<sup>42</sup> Ibid. Sel. 188.488 – 490.

*идентичность индивидуума самому себе, тогда как приобщение естеству всеобщему не подразумевает его субстанциального тождества с другими индивидуумами.*

*Аналогичным образом совершилось и восприятие человеческого естества Господом. «...Сын Божий стал причастным по ипостаси тому частному естеству, которое созерцается в материи..., а возникшее в результате этого причастия единство стало, кроме того, тождеством по ипостаси... Приобщился же Он нам по естеству всеобщему, которое придает единство конкретным индивидам (ибо общим является логос естества у нас и у Сына Божия, как человека), и вследствие этого приобщения возникло единство и тождество по естеству, а не по ипостаси... Поэтому Один и Тот же стал причастным нашему естеству по ипостаси и по сущности: сущему в материи и частному – по ипостаси..., а всеобщему и созерцаемому рассудком – по естеству...»<sup>43</sup>.*

Итак, возможны три пути соединения Бога и человека: по сущности, ипостаси и энергии. Последний путь предназначен для людей, которые призваны пройти его, добровольно избрав для себя бытие с Богом. Это приобщение энергии для человека является не естественным, но *привходящим извне*, поэтому никакой речи о претворении человеческой природы в Божественную не может быть. Так отмечается последнее возражение антипаламитов. Одновременно Феофан подводит новый философский базис под центральную идею христианской антропологии – обожении человека. Это смысловое ядро мирозерцания Феофана не было затронуто схоластикой.

**Шестой параграф** носит название «Учение Феофана о «средней» ступени познания и о внутреннем просветлении ума». По мере нравственного и интеллектуального развития ум доходит до понимания системы причин, увенчивающейся Первопричиной – Богом (традиционная для христианского аристотелизма тематика), а по мере дальнейшего очищения доходит до созерцания *логосов* твари. Ум на данном этапе движется не сам собой, но находится в состоянии *синергии* (букв. «сотрудничества») с благодатью, которая его ведет и направляет. От чувственного рассмотрения Первообраза ум переходит к мысленному, отталкиваясь от отображений и подобий Божиих, заключенных в твари. А эти отображения и подобия и есть логосы (т.е. идеи Божии о твари); у каждого из сущих – свой логос. Конечный логос для мироздания в целом – благодать и премудрость Божия. Эллинские же мудрецы не могли познать этот всеобщий логос и не были способны договориться даже о частных. Рассуждение Феофана всецело принадлежит традиции средневековой схоластики, обнаруживая параллели, например, с трактатом Августина «О Троице», где премудрость Божия также описывается как первопричина всего сущего (III, 3).

*Синергия* на высших этапах предполагает устойчивое со-бытие с благодатью, которая становится своего рода навыком души, а даруемая ею чистота ума есть упорядоченность страстей и их подчинение рассудку. Благодаря этому ум достигает

---

<sup>43</sup> Ibid. Sel. 188.496 – 189.513.

собственной мудрости, которая есть «изменение ума в соответствии с умопостигаемым»<sup>44</sup>.

Это изменение проходит два этапа. Вначале ум осознает, что его субстанция превосходнее чувственно воспринимаемых тварей, но не возвышается над чувством и представлением – и не достигает собственного совершенства. На втором этапе ум возвышается над чувственным и движется уже не с помощью чувства и представления, но собственными силами и в собственном свете, который он усвоил в ходе первого этапа. Такой ум проходит в своем познании иерархию сущего – чувственные твари – мысленные твари – собственная форма – ангелы (и, вероятно, души праведных) – и останавливается «перед престолом Божиим». Перед нами превосходный образец философской экспликации духовного пути исихастов; христианской философии, не теряющей связи с духовным опытом, но возвращаемой в нем.

На данном этапе ум начинает размышлять о Боге – так зарождаются *положительное (катафатическое)* и *отрицательное (апофатическое) богословие*. Главный вопрос для Феофана: если Бог адекватно неопишуем ни одним именем, почему же мы вообще говорим, что в Нем есть сущность? Потому, что отрицаем применительно к Нему отсутствие таковой, а также тьму, заблуждение, тление и т.п. (поэтому Бог и называется Светом, Истиной, нетленным...). Если мы вспомним теперь суть ансельмовского онтологического доказательства, то сможем отметить близость к нему рассуждения Феофана, поскольку понятие существования входит неотъемлемой частью в понятие совершенства; стало быть, Бога нельзя мыслить несуществующим; стало быть, Он существует. Феофан наверняка согласился бы с таким рассуждением; по сути дела, именно его он и воспроизводит. Этим мы не хотим сказать, будто Феофан был знаком с трудами Ансельма; говорить об этом не представляется возможным, поскольку этот автор в поздней Византии, насколько известно, не переводился и влияния не оказывал. Просто строй мысли Феофана близок строю мысли схоластиков, так что многие положения выглядят одинаково в обеих системах.

Когда ум доходит до «подножия Божества», он останавливается, превзойдя свои природные силы. Действовать в нем начинает один Бог. Начинается перихореза.

**Седьмой параграф «Учение Феофана о высшей ступени человеческого познания, об обожении и перихорезе»** посвящен описанию третьей и высшей стадии восхождения праведных к Богу, а именно – состоянию перихорезы, когда Бог всецело проникает Своей энергией в достойных и качественно определяет их. Человеческая воля характеризуется на данном этапе «активной пассивностью» (В.М. Лурье), т.е. свободно подчиняется и принимает в себя энергию Логоса. В дополнение к И. Полемису, указавшему на близость учения Феофана «Сумме против язычников» Фомы (IV, 1), нам хотелось бы обратить внимание на зависимость нашего автора от учения о перихорезе св. Максима, развитого, главным

---

<sup>44</sup> Ibid. Sel. 204.351.

образом, в 7-й «Амбигве к Иоанну»<sup>45</sup>; в свою очередь, сам св. Максим был прочитан сквозь призму «Святогорского томоса» св. Григория Паламы (1341) против Варлаама.

Когда ум достигает пределов своей активности, он отстраняется от деятельности и предоставляет действовать в нем благодати. Благодаря этому действию Самого Бога душа обретает наиболее совершенное Его познание, какое доступно для нее, и достигает обожения. Здесь контурно намечена тема умудренного неведения, *docta ignorantia*, о которой, разумеется, уже шла речь – у Августина, Псевдо-Ареопагита и т.д. и которой век спустя посвятит обстоятельный трактат Николай Кузанский (в XX в. о нем снова будут говорить С.Л. Франк и Л.П. Карсавин). Состояние перихорезы динамично – это есть активное возрастание в добре и обретение высшей свободы, т.е., говоря языком Августина, *non posse resse*, которая относится Феофаном не только к Богу, но и к обоженному человеку.

Цель исихастской жизни, по Феофану – *стяжание перихорезы через непрестанный труд по очищению души и тела*. Состояние перихорезы для Феофана не тождественно состоянию трансцензуса, или экстаза; так, апостолы на Фаворе были в экстазе, но не достигли перихорезы. Экстаз как раз и важен как «восхищение» в состояние перихорезы, ее предвкушение на земле. Сама же перихореза – окончательное восхищение праведных к славе Божией – совершается без экстаза. Сам способ обожения святые постигнут на опыте благодаря перихорезе.

Антипаламиты возражали, что это означало бы познание Бога по сущности. Ответный силлогизм Феофана: знание есть причастие; святые становятся участниками энергии Божией; в ходе этого причастия Бог будет постижим по Своей энергии. Человек восстановит тот порядок ведения, который свойственен Богу и которым обладал Адам до грехопадения.

**Восьмой параграф «Учение Феофана о природе Фаворского света. Общие выводы относительно антропологии Феофана»** является итоговым в той части главы, которая посвящена Феофану. Согласно св. Максиму Исповеднику, которому следует Феофан, на Фаворе Господь сделался Собственным символом<sup>46</sup>. Феофан следует ему в понимании того, что *слава Божия есть Сам Бог, явленный же свет есть некий низший модус бытия Божия, доступный восприятию тварных суиц (включая человека)*.

Феофан поднимает, опираясь на труды иконопочитателей (Дамаскин, св. Никифор Константинопольский) и важную проблему отличия *символа* от *образа (иконы)*: образ иногда (в случае Лиц Св. Троицы) единосущен с Первообразом, т.е. полностью тождествен Ему по естеству, тогда как символ не может достигать полной тождественности. С другой стороны, образ не может по определению пребывать в одной субстанции с Первообразом (между ними должно

---

<sup>45</sup> PG. 91. 1073A - 1076BD.

<sup>46</sup> PG. 91. 1128AB (цитируется Феофаном на с. 227.13 – 228.29), 1160CD (= с. 228.30 – 46), 1165BC (= с. 228.47 – 229.70), 1166D, 1168A (= с. 282.1015 – 1023). Ср.: с. 265.478 – 479 (упоминание об этом воззрении Максима).

наличествовать отличие и отношение), тогда как в случае символа такое сопребывание возможно. Примером этого как раз и является Фаворский свет. Феофан выводит итоговую формулу: когда символ «...созерцается в иной субстанции, отличной от символизируемой – он отличен от этой последней и по субстанции, в других же – когда символ... отображается в самой символизируемой субстанции – он не обладает в отношении к ней инаковостью ни по субстанции, ни в силу разности естеств»<sup>47</sup>. Последнее и относится к Фаворскому свету.

И дело здесь не в онтологии (Бог самотождествен и неизменен), а в гносеологии – в несовершенстве Его восприятия тварью. Богоявления Ветхого и Нового Заветов Феофан толкует как откровения энергии Божией, тогда как для Августина эти явления представляли собой некие тварные образы, созданные посредством ангелов<sup>48</sup>. Вот исток узаконенного Аквином положения западного богословия, согласно которому, в настоящей жизни непосредственное боговидение невозможно<sup>49</sup>. Вот почему последовательно совместить исихазм и схоластику невозможно: речь может идти лишь о ряде точечных, локальных воздействий второго на первое. Это мы и наблюдаем в случае Феофана.

Учение о Преображении развито Феофаном исключительно многомерно и глубоко, что позволяет вспомнить слова Н.А. Бердяева: «Центральна в христианстве не идея оправдания, а идея преобразования»<sup>50</sup>. Возникшее как ответ на вызов «восточной схоластики», его сочинение явило собой систему исихастской философии, изложенного на понятийно-логическом языке. Рассмотрение темы Преображения вводится в контекст философской проблематики, показывается нерасторжимая связь этой тематики с общими проблемами христианской мысли. Рассматриваемые вопросы Феофан воспринимает сквозь призму учения и традиции великих исихастских учителей – Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Паламы. Это не случайно. Как отмечает современный автор, «К VII веку у христиан сложилась своя философия. Для таких мыслителей, как преподобный Максим Исповедник, уже не было нужды, подобно святому Иустину Философу и Клименту Александрийскому, прибегать к услугам античных мудрецов...»<sup>51</sup>

В XIV же веке в истории христианской философии происходит концептуальная революция – достаточно плавный и органичный переход от сущностного дискурса к энергийному, постановка понятия энергии в центр философского исследования. Эту тенденцию в паламизме, являющуюся органичным продолжением патристической философии эпохи Вселенских Соборов, продолжает и развивает Феофан. Из общего ряда паламитов его выделяет заметный интеллектуализм, оказавший влияние и на гносеологию. Теория познавательного акта строится Феофаном с учетом разработок Аквината (с заимствованием понятия

<sup>47</sup> Ibid. Sel.245.604 – 608.

<sup>48</sup> De Trinitate. III.11.22.26. Рус. пер.: Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар, 2004. С. 94 – 95, 98 – 99.

<sup>49</sup> Summa theol. 1. Q. 86. a.2. ad 1 (Фома Аквинский. Учение о душе. С. 398); и др. места.

<sup>50</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 121, ср. с. 201.

<sup>51</sup> Савельев В., прот. Христианская антропология: сущностная специфика, история и перспективы// Христианская мысль. Киев, 2005. № 2. С. 19.

страдательного интеллекта, диалектики материи и формы и др.). Представление о Боге как Первопричине, об иерархии логосов, причин и целей сущего является переработанной версией христианского аристотелизма западного образца. Эту теорию множественности причин Феофан непротиворечивым образом соединяет с восточным учением о логосах твари, наиболее глубоко и последовательно разработанным св. Максимом. Это и представляет интерес для историка философии: то, каким образом склонный к томизму (пусть и воспринятому в немалой степени через Прохора Кидониса) епископ-мыслитель оказался одним из наиболее последовательных приверженцев всеобъемлющей философской системы св. Максима Исповедника и ее дальнейшего усовершенствования св. Григорием Паламой. На положениях св. Максима Феофан основывает свои важнейшие постулаты – в учении о познании, обожении и перихорезе (у Паламы лишь намечены некоторые моменты учения о перихорезе святых и Бога, и именно Феофан дал этим идеям новую жизнь и углубленное развитие).

В то же время Феофан является первым паламитом, заимствовавшим некоторые положения своей философской системы из учения Аквината. Тем самым он открывает «традицию в традиции» паламизма. Паламизм явился новым ответвлением византийской мысли, и его влияние охватывает столетия. Геннадий Схолярый, взглядам которого посвящен заключительный параграф настоящей главы, напоминает Феофана тем, что, будучи прекрасно знаком с томизмом, он в то же время отстаивал исихастские и православные позиции по основным проблемам средневековой философии.

**Девятый параграф** озаглавлен «**Элементы исихастской антропологии в трактатах и гомилиях св. Геннадия Схолария**». Несмотря на исихастский фундамент своего учения, первый патриарх Константинопольский под турецким владычеством (1454 – 1456, 1463, 1465) являлся лучшим за всю историю Византии знатоком томизма. Для понимания антропологии Схолария важно иметь в виду основополагающее для этого мыслителя учение о Промысле Божиим, которое он выводит на новый уровень, отстаивая вместе с тем традиционную со времен Дамаскина (и даже Климента Александрийского<sup>52</sup>) идею о различии между *предопределением* и *предвидением*: Бог все предвидит, но не все предопределяет, так что ничто не мешает человеку в своих действиях руководствоваться собственной волей. В работе оспариваются мнения некоторых западных ученых, которые приписывают Схоларию детерминизм<sup>53</sup>. По сути же, Схолярый говорит о том, что Бог направляет всю цепь мировых причин, но не детерминирует непосредственно наши действия; перед нами *синергийная модель* истории как Богочеловеческого процесса, высшей из составляющих которого является *исихастское умное делание*, которое Схолярый эксплицирует и защищает средствами философии.

<sup>52</sup> Ср., например: Климент Александрийский. Строматы. IV.11/ Пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2003. Т. 2 (Книги 4 – 5). С. 37.

<sup>53</sup> Например: Munitiz J.A. The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem// *Dumbarton Oaks Papers*. 2001. V.55. P. 17; ср.: Gennade Scholarios. *Oeuvres complètes*... Р., 1928. Т.1. Р. 403.8 – 20; и др.



Специфика соответствующих воззрений Схолария – это не столько специфика новизны, сколько специфика уточнения уже наличествующего материала византийской традиции. Схоларий аналогично свв. Максиму, Паламе и Феофану учит о символическом характере Фаворского света, который был, по его словам, «откровением Божества, соразмерным со временем, потребностью и способностями взирающих»<sup>54</sup>. Этот взгляд на свет как на иной способ явления Самого Бога отделяет паламитов как от схоластов западного образца, так и от доморощенных интеллектуалов-антипаламитов вроде Кипариссиота. Тематика Преображения, как и во всей традиции, связывается Схоларием с призывом к исправлению себя, к улучшению своих дел, т.е. здесь видна та же мелиоративная тенденция, что и во всей византийской и древнерусской философии. Традиционное «Познай себя» сопряжено здесь с «Измени себя через умное делание, а через себя – и окружающий мир».

Влияние томизма не распространяется у Схолария на такие сюжеты, как Преображение – в силу того, что византийская традиция издавна наделила это событие таким смыслом, который со времен Августина был уже забыт или превратно понимался на Западе. Схоларий более непосредственным образом, чем Феофан, продолжает ту узловую для поздневизантийской философии линию умозрения, которая находит свое выражение в паламизме. Будучи верен исконному греческому антропо- и теоцентризму, Геннадий не стремится связать свое видение Преображения и сопряженных с ним проблем с томизмом. И в этом еще один парадокс данной удивительной личности.

В **Заключении** подводятся итоги исследования, формулируется ряд выводов концептуального характера, содержащих элементы новизны и выносимых на защиту.

**Основные положения исследования, определяющие его научную новизну и выносимые на защиту.**

1. Антропология св. Григория Паламы представляет собой единое целое, статический и динамический аспекты которого тесно взаимосвязаны друг с другом. Статический аспект связан с представлением о субстанциальном составе душевной и телесной природы человека, динамический – с учением о его (человека) бытийственном пути, который определяется последствиями грехопадения и их преодолением, а также свободным выбором личности – к бытию с Богом или без Него.

2. Исихастская подоплека этих взглядов, не столь заметная в гомилиях Паламы, доминирует в других его произведениях (таких, как «Триады», «Сто пятьдесят глав» или «Святогорский томос»). Антропология Паламы, как и всей христианской традиции – целостная (в отличие от платоновской, господствовавшей над воззрениями Варлаама). Человек есть воплощенная душа и одушевленное тело, в совокупности составляющие «разумную природу». Обе природы человека входят в образ Божий и участвуют в стяжании благодати, т.е. в преображении

---

<sup>54</sup> Ibid. P. 150.34 – 35.

человеческого естества и достижении прославленного состояния. Важнейшими в антропологии Григория Паламы являются следующие положения.

а) Человек – высшее из творений Божиих, созданное по образу и подобию Божию и более других видимых тварей способное к богопознанию. Величие человеческого естества, по Паламе, проистекает из того факта, что Бог вложил в него Свой образ и тем самым заповедал и сделал возможным для людей непосредственное богообщение. Достижение такого богообщения – цель исихастской практики умного делания.

б) Душа есть живое и целостное, многосоставное и бессмертное существо, оживляющее и содержащее в себе тело, не будучи ограничено какой-либо одной его частью: точнее было бы говорить не «душа в теле», а «тело в душе». При этом термины «дух» и «душа» различаются учителем безмолвия не всегда, что заставляет подчеркнуть холистичную, интегративную направленность антропологии Паламы. Именно на достижение цельности ума, души и тела направлены усилия исихастов. Палама придал этой идее новое – философское – звучание. Духовная составляющая образа Божия троична: ум, слово и дух (т.е. слово, произносимое с дыханием). Эта идея стала популярной у последующих исихастов (например, у св. Марка Эфесского), для которых Палама являлся точкой отсчета.

3. В вопросах сотериологии Палама отчетливо утверждает возможность *уподобления Богу* уже в этой жизни, вслед за чем следует *спасение* в жизни грядущей. Для этого требуется в той или иной степени подражать деланию исихастов, главное в котором – совмещение интроспекции и экстаза через самособирание ума и сведение его в сердце. Именно в сердце приходит ведение о спасении, когда Бог посещает душу. Важнейшие составляющие исихастской практики, осмысляемые Паламой – непрестанная память о Боге, самоконцентрация и – как цель процесса очищения – достижение психосоматической целостности и избавление от страстей, восстановление цельности и неповрежденности всех сторон человеческого естества. В результате упомянутого союза достигается обожение (по сути тождественное со спасением) и состояние нетварности по благодати, т.е. приобщения нетварным энергиям Божиим (мера этого приобщения уникальна для каждого из достойных). В конечном эсхатологическом состоянии души и тела праведных озаряются Фаворским светом как животворящей энергией Божией, благодатью, славой и соприродным символом Самого Бога. Учение Паламы – не что иное, как оправдание возможности и необходимости антропологического преобразования каждого из верных и личного отклика на Божественный призыв, преодоления антиномий рассудка и устремления разумом, телом и всеми силами души к Божественному Логосу.

Антропология Феофана Никейского в целом следует традиции паламизма, однако между Феофаном и Паламой есть и различия. Как Палама, так и Феофан Никейский усваивают базовый для святоотеческой традиции язык св. Максима Исповедника, с такими важнейшими понятиями, присущими этому языку, как гномическая воля и *перихореза*. Термин «перихореза», взятый из трудов св. Максима и истолкованный в духе «Святогорского томоса» Паламы (1341), едва ли не наиболее подробно в палеологовской философии раскрыт именно Феофаном.

4. В работе предпринята попытка построения сводной модели исихастской антропологии Григория Паламы. Согласно Григорию, главную роль в жизни

человека играют ум, высшая функция которого – богопознание, и дарованная Творцом свобода воли. Душа – многоуровневое живое существо (нами выделяются 6 уровней плюс седьмой – телесность) со многими силами (ум, рассудок, два вида мнения, воображение и т.д.). Разум и чувство неразрывно связаны между собой через посредство воображения, мнения и рассудка. Мнение бывает двух видов: выраженное словами и не выраженное в словах. Возможно провести аналогию между последним видом мнения и *страдательным интеллектом* Фомы Аквинского, схоластов и Феофана Никейского. Палама приходит к синтезу платоновской и аристотелевской психологии, уча о четырех силах души (три выделяемых Платоном плюс питательное начало) и душевном духе. Ум есть владычественное начало, осуществляющее глобальный онтологический, праксеологический и гносеологический контроль за поведением и устремлениями личности. Именно ум является самовластным (эта точка зрения объединяет Паламу как с патристикой, так и с учением Фомы Аквинского). Рассудок же – низшая ступень ума, позволяющая человеку ориентироваться в мире трех измерений на уровне здравого смысла и с помощью *совести* различать между добром и злом. Палама учит о *сердце* в духовно-телесном смысле – как о сокровенном духовно-телесном центре человеческого естества, о месте пересечения этих природ. Соединение деятельности ума и сердца – одна из основных задач человека, стремящегося к обожению.

Выполнение этой задачи осложняется тем, что человеческое естество, согласно догмату, повреждено после грехопадения. Для Паламы как мыслителя, находящегося в рамках христианской традиции, это означает то, что оно охвачено страстями. Страсти, по Григорию, есть причина, а страстность – следствие и результат процесса отчуждения человека от себя самого, от своего подлинного предназначения, от близких и от Бога. Паламой досконально проанализирован процесс генезиса страсти. Неправильная ориентация воли на преходящие, чувственные наслаждения порождает превышение меры в «потреблении» чувственных удовольствий, что ведет к формированию страстного навыка, а уже затем – к совершению страстных и греховных деяний.

Антропология Паламы безусловно творческая, онтологическая и «экзистенциальная» (Мейендорф), хотя его правда – это во многом правда подведения итогов тысячелетней традиции. Тем не менее, сегодня уже не будет безудержной смелостью утверждать, что для своей эпохи он явился новой точкой отсчета, подобной той, какой являлся св. Григорий Богослов или св. Григорий Нисский в веке четвертом.

5. Учение Феофана Никейского об устройении человеческого естества и о пути человека к Богу, а также о грехопадении и тлении естества, представляет собой опыт соединения паламизма с элементами томизма и христианского аристотелизма вообще (учение о множественности причин; Бог как Первопричина). Высшим элементом человеческой природы, как и Палама, Феофан называет ум, главная функция которого – видеть и познавать Бога. Рассудку (а тем самым и уму) призваны подчиняться *низшие начала* души, которые Феофан обозначает в рамках платоновской схемы (гнев и вожделение). При этом рассудок понимается как связующее звено между сферой чистого ума и областью чувственности и аффектов. Взаимоотношения рассудка и низших начал души трактуются в рамках

аристотелевского противопоставления материи и формы: гнев и вожделение аналогичны материи, оформляемой умом при помощи рассудка; в свою очередь, сам ум является материей, оформляемой в процессе исихастского созерцания света Божия – премудростью Божией, выступающей как форма ума. Аристотелевская диалектика взаимоотношения материи и формы используется Феофаном для обоснования реальности мистического опыта исихастов и для философской транскрипции этого опыта. Феофан традиционным для средневекового аристотелизма и томизма образом учит о множественности форм: общий логос человеческого естества есть форма всеобщая, тогда как совершенство каждого конкретного ума есть частная форма, единственно свойственная, по Аквинату, данному конкретному субъекту в данном (познавательном) отношении. В частичном совмещении двух во многом различных систем мирозерцания – схоластики и исихазма – кроется уникальность Феофана.

Следствием грехопадения явилась двоякая смерть: смертность (а затем и непосредственная смерть) тела и смерть души, отдалившейся от Бога. В учении о грехопадении Феофан продолжает магистральную традицию восточной патристики, нашедшую свое наиболее развернутое истолкование у св. Максима Исповедника, а в его эпоху продолженную св. Григорием Паламой и активно отстаиваемую рядом паламитов (св. Филофей Коккин). В «Пяти словах...» чувствуется стремление автора углубить рассмотрение проблемы, систематизировать накопленный патристикой опыт. Для этого как привлекаются термины из области христологии (*единоипостасный*), так и вводятся новые, однако созданные с учетом традиции (*добродетели выбора*). Тем самым рассмотрение грехопадения превращается в то проблемное поле, в рамках которого находит выражение новый, характерный для эпохи Исихастских споров и, пожалуй, более созвучный времени богословско-философский интерес к человеку. Этот интерес является для Феофана определяющим, образуя центр его системы взглядов.

6. Динамическая гносеология Феофана Никейского покоится на такой же онтологии: идет завершение перестройки мирозерцания в целом (начато это дело было еще Каппадокийцами и св. Максимом), его окончательный отход от платоновских и оригенистических принципов и постулатов (явственных еще в писаниях антипаламитов). В XIV же столетии в истории христианской философии, как известно, эта концептуальная революция завершается: наблюдается органичный (хотя и вызвавший реакцию со стороны антипаламитов) переход от сущностного дискурса к энергийному<sup>55</sup>. Феофан, следуя свв. Паламе и Филофею Коккину, углубил этот последний дискурс, сделав акцент в своей праксеологии и сотериологии на понятии перихорезы энергий Бога и человека, позволяющем описать состояние энергийного соединения человека с Богом.

Теория познавательного акта строится никейским митрополитом с учетом разработок Фомы Аквинского. Выделяется три этапа этого акта: праксис (естественное познание, начинающееся с ощущения и переходящее к уму), синергийно-благодатное познание и познание сверхъестественное,

<sup>55</sup> См.: Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии// ВФ. 1995. № 9. С. 89 – 90; Даренский В.Ю. «Новые начала для философии» И. Киреевского в гносеологической перспективе// Христианская мысль. 2005. № 2. С. 81 – 83; и др.

осуществляющееся в состоянии перихорезы. В учение о начальном этапе этого акта Феофан вводит одно из базовых для схоластики понятий – понятие *страдательного интеллекта*. Представление о Боге как первопричине, об иерархии логосов, причин и целей сущего также является переработанной версией христианского аристотелизма западного образца. Эту теорию множественности причин Феофан достаточно органично соединяет с восточным учением о логосах твари и их созерцании умом, наиболее последовательно разработанным св. Максимом. Рецепция томизма Феофаном касалась прикладных вопросов – ведь в кардинальных вопросах богопознания и эсхатологии граница, отделяющая исихазм от томизма, остается непреодоленной: возможность прямого богопознания в здешней жизни отвергается схоластикой, а богопознание по сущности в жизни будущей – исихазмом. И все же двум школам мысли было чему поучиться друг у друга.

7. Важнейшие постулаты учения Феофана о познании, обожении и перихорезе основаны на положениях св. Максима, прочитанного глазами Паламы. Также в результате тщательной источниковедческой работы нам удалось выявить некоторые не зафиксированные издателем цитаты из св. Иоанна Дамаскина в составе «Пяти слов о Свете Фаворском», расширить реальный комментарий, указав, в частности, на близость отдельных моментов гносеологии Феофана учениям Аристотеля (в вопросе о памяти) и св. Григория Паламы в «Ста пятидесяти главах». Вызывают интерес и те переклички в учении о Боге, которые наблюдаются между учениями Феофана и Прохора Кидониса (положение о том, что сущность Божия мыслит Саму себя). После проведенного исследования Феофан оказывается более глубокой и многомерной фигурой, чем это представлялось доселе.

8. Исихастские элементы составляли главную базу антропологии св. Геннадия Схолария. Знакомство с томизмом не помешало Геннадию развить верное древним традициям учение о Промысле Божиим, не отрицая при этом значимости системы вторичных причин, в том числе и свободной воли человека. Соответствующее учение является экспликацией высказанной еще Климентом Александрийским мысли о том, что Богу свойственно предвидение, но не предопределение. Влияние томизма не распространяется на истолкование Схоларием Преображения – в силу того, что византийская традиция издавна наделила это событие таким смыслом, который к той поре (со времен Августина) был уже забыт или превратно понимался на Западе. Схоларий не ставит понимание Преображения в зависимость от окрашенной (пусть и частично) томизмом гносеологии и в этом вопросе, по-видимому, более непосредственным образом, чем Феофан, продолжает ту узловую для поздневизантийской философии линию умозрения, которая находит свое выражение в паламизме.

**Основное содержание диссертации нашло отражение в следующих публикациях:**

#### **Реферируемые издания**

1. Макаров Д.И. Гомилии Григория Паламы как исторический источник// Вестник Тюменского государственного университета. – Тюмень, 2001. № 1. 0,8 п.л.
2. Макаров Д.И. О научных разработках молодых уральских византинистов за 1996 – 2001 гг.// Византийский временник. – Москва, 2003. Т. 62 (87). 0,4 п.л.

3. Макаров Д.И. Рецензия на кн.: Поляковская М.А. Византия, византийцы, византинисты. Екатеринбург, 2003. 432 с.// Византийский временник. – Москва, 2005. Т. 64 (89). 0,6 п.л.

### **Монографии**

4. Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). – Санкт-Петербург: издательство Олега Абышко, 2003. 34 п.л.

(Рецензии: Пржегорлинский А.А.// Мир Православия. – Волгоград, 2004. – Выпуск 5. – С. 529 – 541; Еманов А.Г.// Европа. Международный альманах. – Тюмень, 2004. – Выпуск 4. – С. 224 – 225).

### **Статьи**

5. Макаров Д.И. Проблема человека в мировоззрении Григория Паламы// Античная древность и средние века. Сборник научных трудов под ред. М.А. Поляковской. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1997. Выпуск 28. 0,6 п.л.

6. Макаров Д.И. Создание и организация мироздания в интерпретации Григория Паламы (по материалам Шестой гомилии)// Средневековое Православие от прихода до патриархата. Сборник научных трудов под ред. Н.Д. Барабанова. Волгоград: издательство Волгоградского государственного университета, 1998. Выпуск 2. 0,5 п.л.

7. Макаров Д.И. Очерки российской историографии паламизма (1860 – 1998 гг.)// Античная древность и средние века. Сборник научных трудов под ред. В.П. Степаненко. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1999. Выпуск 30. 0,8 п.л.

8. Макаров Д.И. Гомилетика в творчестве П.А. Флоренского: штрих к портрету// Вопросы истории культуры. Сборник научных трудов под ред. Л.А. Серебряковой. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1999. Выпуск 3. 0,5 п.л.

9. Макаров Д.И. Место антропологических идей св. Григория Паламы в контексте византийской гомилетики на праздник Преображения (VII – XIV вв.) и в традиции афонского исихазма// Verbum. Выпуск 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России: (Материалы международной конференции, 26 – 30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург). Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. 1,3 п.л.

10. Макаров Д.И. Учение Григория Паламы об очищении человека (по трактату «Три главы о молитве и чистоте сердца») и некоторые параллели в поздневизантийской мистике// Мир Православия. Сборник научных трудов под ред. Н.Д. Барабанова. Волгоград: издательство Волгоградского государственного университета, 2000. Выпуск 3. 0,5 п.л.

11. Макаров Д.И. Из истории византийской философии XIV в. (Об определении термина «философия» в «Четырех исихастских трактатах» св. Каллиста Ангеликуда)// Историко-археологический альманах. Сборник научных трудов под ред. Р.М. Мунчаева. Москва – Армавир: издательство Института археологии РАН, 2000. Выпуск 6. 0,2 п.л.

12. Макаров Д.И. О значении слова «космос» в гомилиях св. Григория Паламы// Мир Православия. Сборник научных трудов под ред. Н.Д. Барабанова.

Волгоград: издательство Волгоградского государственного университета, 2002. Выпуск 4. 0,4 п.л.

13. Макаров Д.И. Истолкование образа св. Иоанна Предтечи в Сороковой гомилии [св. Григория Паламы]// *Études balkaniques. Revue trimestrielle éditée par l'Institut d'Études balkaniques de l'Académie des Sciences de Bulgarie*. Sofia, 2002. Volume 2. 1 п.л.

14. Макаров Д.И. Черты концепции социального мира в гомилиях св. Григория Паламы// *Античная древность и средние века*. Сборник научных трудов под ред. В.П. Степаненко. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 2002. Выпуск 33. 0,2 п.л.

15. Макаров Д.И. Этюды о раннехристианской и византийской гомилетике на Преображение Господне (III – XV века). Ч. 1. Св. Кирилл Александрийский как последователь Златоуста// *Мир Православия*. Сборник статей под ред. Н.Д. Барабанова. Волгоград: издательство Волгоградского государственного университета, 2004. Выпуск 5. 0,5 п.л.

16. Виссарион (Кукушкин), иером., Макаров Д.И. Василиск (Гаврилов Василий Гаврилович)// *Православная энциклопедия*. Москва: издательство ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. Том VII. 0,1 п.л.

17. Макаров Д.И. О переводе одного трудного места из трактата «Метод священной молитвы и внимания»// *Проблемы теологии*. Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа, 2 – 3 марта 2006 г./ Отв. ред. Д.И. Макаров. Екатеринбург: издательство Российского государственного профессионально-педагогического университета, 2006. Выпуск 3. Ч. 2. 0,3 п.л.

18. Макаров Д.И. Учение св. Феофана Никейского о грехопадении и тлении естества// *Проблемы теологии*. Выпуск 3. Ч. 2. 0,7 п.л.

#### **Материалы научных конференций**

19. Макаров Д.И. Антропология Григория Паламы и её след в русской мысли: к проблеме византийско-русских культурных связей// *Россия в контексте мировой истории*. Тезисы докладов Всероссийской межвузовской научной конференции студентов и аспирантов исторических факультетов, 18 – 19 октября 1996 г. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1996. 0,1 п.л.

20. Макаров Д.И. Антропология Григория Паламы и культура Серебряного века// *Актуальные проблемы культурологии*. Тезисы I – II конференций. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1997. 0,1 п.л.

21. Макаров Д.И. Основные этапы развития византийской гомилетики: (к вопросу о периодизации жанра)// *История Византии и византийская археология*. Тезисы докладов X научных Сюзюмовских чтений, 25 – 27 марта 1998 г. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1998. 0,2 п.л.

22. Макаров Д.И. Народная культура глазами Церкви: Григорий Белгородский и Григорий Палама о винопитии// *Древнерусская книжная традиция и современная народная литература*. Тезисы докладов Международной научно-практической

конференции, состоявшейся 14 – 16 октября 1998 г./ Пред. Д.С. Лихачёва. Нижний Новгород: издательство Института рукописной и старопечатной книги, 1998. 0,2 п.л.

23. Макаров Д.И. Отражение социальной структуры населения Фессалоники после восстания зилотов в гомилиях Григория Паламы// Эпоха Средневековья: проблемы истории и культуры. Тезисы докладов XVIII Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Санкт-Петербург, 23 – 27 ноября 1998 г.). Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1999. 0,1 п.л.

24. Макаров Д.И. Моменты преемственности между историософией Н.С. Трубецкого и семиотикой В.Н. Топорова// XXI век: будущее России в философском измерении. Материалы Второго Российского философского конгресса (7 – 11 июня 1999 г.): В 4 т. Т.2. Ч.1. Социальная философия и философия политики. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1999. 0,1 п.л.

25. Макаров Д.И. Тема Преображения в византийской гомилетике V – XIV вв. (Христологические предпосылки учения об обожении)// История Церкви: изучение и преподавание. Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства (Екатеринбург, 22 – 25 ноября 1999 г.). Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 1999. 0,2 п.л.

26. Макаров Д.И. Об истоках физиологических взглядов св. Григория Паламы (на материале Двенадцатой гомилии): к проблеме существования галеновской традиции в поздней Византии// Орёл шестого легиона. Вып.2. Тезисы докладов научно-практической конференции студентов и молодых ученых исторического факультета УрГУ (11 мая 2000 г.). Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 2000. 0,2 п.л.

27. Макаров Д.И. Место 34 и 35 гомилий св. Григория Паламы в контексте византийской гомилетики на Преображение (III – XIV вв.)// Проблемы истории и культуры средневекового общества. Тезисы докладов XIX Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Санкт-Петербург, 22 – 26 ноября 1999 г.). Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2000. 0,2 п.л.

28. Макаров Д.И. К средневековым истокам мировоззрения Л.П. Карсавина: (Заметки к теме)// Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы. Материалы III Всероссийской научной заочной конференции (Екатеринбург, июль – сентябрь 2000 г.). Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 2000. 0,4 п.л.

29. Макаров Д.И. К вопросу о нумерологии св. Григория Паламы// Средневековое общество в социально-политическом и культурном аспекте. Тезисы докладов XX Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Санкт-Петербург, 27 ноября – 1 декабря 2000 г.). Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2001. 0,1 п.л.

30. Макаров Д.И. Исихастские мотивы в гомилиях св. Григория Паламы// Вера и Церковь в Средние века и раннее Новое время (Западная Европа и Византия). Тезисы докладов Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Москва, 7 – 8 февраля 2001 г.). Москва: издательство МГУ, 2001. 0,1 п.л.

31. Makarov D. St. Gregory Palamas's idea of the transfiguration// XX<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines (Collège de France – Sorbonne, 19 – 25 août 2001). Pré-actes. Paris: Collège de France, 2001. Volume 3. Communications libres. 0,1 п.л.



32. Макаров Д.И. Своеобразие учения св. Геннадия Схолярия о Промысле// История и культура Средних веков: Актуальные проблемы. Тезисы докладов XXI Межвузовской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Санкт-Петербург, 26 – 30 ноября 2001 г.). Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2002. 0,2 п.л.

33. Макаров Д.И. Ещё раз о чертах концепции социального мира в гомилиях св. Григория Паламы// Кумуляция и трансляция византийской культуры. Материалы XI Научных Сюзюмовских чтений, 26 – 28 марта 2003 г. Екатеринбург: издательство Уральского государственного университета, 2003. 0,2 п.л.

34. Макаров Д.И. Достоевский и Житие Андрея Юродивого: возможное заимствование?// Историческая роль Константинополя (в память о 550-летию падения византийской столицы). Тезисы докладов XVI Всероссийской научной сессии византистов. Москва: издательство Института всеобщей истории РАН, 2003. 0,1 п.л.

35. Макаров Д.И. Ita dixit Theophanes? О некоторых особенностях работы с источниками в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского// Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византистов (Москва, 26 – 27 мая 2004 года). Москва: издательство Института всеобщей истории РАН, 2004. 0,3 п.л.

36. Макаров Д.И. Слово и вещь: Философско-эстетические аспекты семиотической теории В.Н. Топорова перед лицом вызова постмодернизма// Глобализация и региональная культура: методологические проблемы изучения. Материалы международной научно-практической конференции, 28 октября 2004 г. Тюмень: Мединфо, 2004. 0,2 п.л.

37. Макаров Д.И. Из заметок о Джойсе// Проблемы теологического образования в современной России (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Выпуск 2. Материалы Всероссийской богословской научно-практической конференции 30 мая 2005 г. Екатеринбург: издательство Российского государственного профессионально-педагогического университета, 2005. 0,4 п.л.

#### **Рецензии**

38. Makarov D. Publications of the Department of Ancient and Mediaeval History of the Urals State University: Античная древность и средние века// Христианский Восток. Новая серия. Санкт-Петербург – Москва: издательство «Алетейя», 2002. Том 3 (IX). 0,4 п.л.

#### **Переводы**

39. Макаров Д.И. Перевод с древнегреческого яз.: Св. Кирилл Александрийский. Гомилия пятая, произнесенная в Эфесе во время богослужебных собраний, когда Несторий был низвержен из сана // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Материалы Международной первой богословской научно-практической конференции 9 – 10 декабря 2003 г. (Екатерининские чтения. Вып.1). Екатеринбург: издательство Российского государственного профессионально-педагогического университета, 2003. 0,4 п.л.

40. Макаров Д.И. Перевод с древнегреческого яз.: Св. Прокл Константинопольский. Слово VIII. На Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа// Византия: общество и Церковь. Сборник научных статей под ред. С.Н. Малахова. Армавир: издательство Армавирского государственного педагогического университета, 2005. 0,4 п.л.

41. Макаров Д.И. Перевод с английского яз.: Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого// Проблемы теологии. Выпуск 3. Ч. 2. 1,4 п.л.

**Депонированные статьи, авторефераты**

42. Макаров Д.И. Византийское общество и человек в гомилиях св. Григория Паламы: Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. истор. наук. – Екатеринбург: издательство Уральского университета, 2003. 1,3 п.л.

Подписано в печать

Формат 60 × 84 1/16

Бумага типографская.

Усл. печ. л. 1.

Тираж 100 экз.

Заказ №

Печать офсетная

Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51. Типолаборатория УрГУ.